

Präludien

Von

Wilhelm Windelband

Band I/II



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Universitätsbibliothek UniBwM



C8658-/H9/I

P- PHI 006 G 8658-4269

Präludien

Aufsätze und Reden zur Philosophie
und ihrer Geschichte

Von

Wilhelm Windelband

Neunte, photo-mechanisch gedruckte Auflage

Erster Band



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1924

U



Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.

Verlag von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Vorwort.

Diese „Präludien“ sollen sich dem Leser als Vorstudien für eine systematische Behandlung der Philosophie darstellen und bilden in ihrem Zusammenhange ein Programm der Untersuchungen, die ich später auszuführen hoffe. Mit historischen Arbeiten noch für einige Jahre beschäftigt, ergriff ich mit Freude und Dank die mir von der geehrten Verlagsbuchhandlung gebotene Gelegenheit, schon jetzt mit den Grundgedanken meiner eigenen philosophischen Überzeugung vor die Öffentlichkeit zu treten.

Die zehn hier vereinigten Essays — von denen nur zwei, der dritte und der sechste, bisher gedruckt waren — sind unabhängig voneinander entstanden, und jeder von ihnen ist ein für sich bestehendes Ganzes. Aber sie erfüllen eine gemeinsame Aufgabe, indem sie, einander ergänzend und erläuternd, einen bestimmten Begriff der Philosophie in allgemeinverständlicher Weise zu möglichst vielseitiger Anschauung bringen. Jeder ist ein Versuch, den Leser von seiner gewöhnlichen Vorstellungsweise her auf einem der vielen dazu offenen Wege, bald indirekt durch die Geschichte, bald direkt durch die Probleme hindurch, in das hunderttorige Theben der Philosophie zu führen. Einige dieser Wege reichen bis mitten hinein; andere enden an der Schwelle oder vor den Toren. Es war meine Absicht, den von mir entworfenen Begriff der Philosophie in seiner

Stellung zu der historischen Entwicklung und den Hauptrichtungen früherer wie jetziger Philosophie, zu den übrigen Wissenschaften und dem gegenwärtigen Bildungszustande deutlich hervortreten zu lassen.

Im ganzen wird damit der Grundriß eines philosophischen Systems gezeichnet, für welches ich den Namen des Kritizismus in Anspruch nehme: denn dieser Grundriß ist, soweit ich sehen kann, völlig mit demjenigen der kantischen Philosophie identisch, so vielfach ich auch von der letzteren in der Formung des einzelnen begrifflichen Materials abweichen mag.

Wir alle, die wir im 19. Jahrhundert philosophieren, sind die Schüler Kants. Aber unsere heutige „Rückkehr“ zu ihm darf nicht die bloße Erneuerung der historisch bedingten Gestalt sein, in welcher er die Idee der kritischen Philosophie darstellte. Je tiefer man den Antagonismus erfaßt, der zwischen den verschiedenen Motiven seines Denkens besteht, um so mehr findet man darin die Mittel zur Bearbeitung der Probleme, die er durch seine Problemlösungen geschaffen hat. Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Straßburg i. E., im Oktober 1883.

Die neue Auflage, für deren vortreffliche Ausstattung ich meinem hochgeehrten Verleger, Herrn Dr. Siebeck, ganz besonderen Dank weiß, enthält die zehn Stücke der ersten in wesentlich unveränderter, nur hie und da stilistisch gezeilter Gestalt. Hinzugekommen sind erstens die Goethe-Rede, die ich zugunsten des in Straßburg zu errichtenden Denkmals für den jungen Goethe gehalten und unter den „Straßburger Goethevorträgen“ (Verlag von R. Trübner

1899) habe erscheinen lassen, — und zweitens eine bisher nicht gedruckte Skizze zur Religionsphilosophie unter dem Titel „Das Heilige“, die in systematischem Zusammenhange und in begrifflicher Entwicklung dieselben Gedanken ausführt, welche ich vor zwanzig Jahren in der poetischen Form der „Meditation“ niedergelegt habe. Doch schien es mir nicht, daß diese dadurch überflüssig geworden wäre, und ich habe ihr daher ihren Platz am Ende der Sammlung nach wie vor gelassen.

Straßburg i. E., im Oktober 1902.

Für die dritte Auflage sind die bisherigen Stücke einer sorgfältigen Durchsicht in stilistischer und sachlicher Hinsicht unterworfen worden: umfangreichere Änderungen und Ergänzungen haben die beiden Abhandlungen „Normen und Naturgesetze“ und „Kritische oder genetische Methode“, zum Teil auch die „Vom Prinzip der Moral“ erfahren; die religionsphilosophische Skizze „das Heilige“ ist durch die Ausführung der früher nur angedeuteten Teile über das transzendente Wollen und Handeln inhaltlich abgerundet und um etwa die Hälfte ihres früheren Umfangs erweitert worden.

Hinzugekommen sind außer einem Vortrage über „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance“, der sich auf die prinzipielle Bedeutung der Renaissance für die geschichtsphilosophische Betrachtung zielt, einerseits meine Straßburger Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft“, deren Aufnahme durch Vereinbarung mit ihrem bisherigen Verleger, Herrn E. Feitz, ermöglicht wurde, und andererseits der Vortrag „Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie“, den ich im letzten Februar auf

Einladung Ihrer Königlichen Hoheiten des Großherzogs und der Großherzogin von Baden im Schloß zu Karlsruhe gehalten habe. Die Straßburger Rede wird hier aus prinzipiellen Gründen völlig unverändert in der Gestalt wiederholt, worin sie weit über meine Erwartung hinaus bekannt geworden ist. Was ich jetzt an ihr mehr zu ergänzen als zu ändern habe, erfieht der Leser aus dem Karlsruher Vortrage, der deshalb an die Spitze der Sammlung gestellt worden ist. Dieser erläutert vielleicht am besten, in welchem Sinne es gemeint war, wenn ich im Vorwort zu der ersten Auflage dieser „Präludien“ mich des Satzes erkühnte: Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Heidelberg, im Mai 1907.

Der Umfang der vierten Auflage ist so angewachsen, daß sich bei dem dankenswerten Entgegenkommen des Verlags die Teilung in zwei handliche Bände empfahl, von denen der erste mehr historischen, der zweite mehr systematischen Inhalts ist.

Zu dem in der Hauptsache unveränderten Bestande des Ganzen sind neu hinzugenommen:

1. der bei Kants hundertjährigem Todestage in dem Gedächtnisheft der „Kantstudien“ erschienene Aufsatz „Nach hundert Jahren“, der mir in seiner Zusammenstellung mit der 23 Jahre vorher gehaltenen Kantrede einen Blick in die dazwischen liegende Entwicklung des Kritizismus zu gewähren scheint,
2. die aus analogem Anlaß gleichfalls für die „Kantstudien“ geschriebene Abhandlung „Schillers transszendentaler Idealismus“,

3. die Akademierede über „Die Erneuerung des Hegelianismus“, veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1910, Nr. 10, und außerdem in E. Winters Verlag in Heidelberg,

4. der seinerzeit in Leipzig gehaltene und in der Zeitschrift „Der Salon“ 1877 gedruckte Vortrag über „Pessimismus und Wissenschaft“,

5. der Wiener Vortrag „über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben“, erschienen in den Veröffentlichungen des Vereins der Freunde des humanistischen Gymnasiums und sodann in der Zeitschrift „Das humanistische Gymnasium“,

6. der damit zusammenhängende Aufsatz „Bildungsschichten und Kultureinheit“, gedruckt in der Wiener „Zeit“ und ebenfalls im „Humanistischen Gymnasium“,

7. die Abhandlung „Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus“ aus der Zeitschrift „Logos“ (1910), eine Zusammenfassung der Grundgedanken meines im Oktober 1909 zu München gehaltenen Vortrages über „Weltanschauung“.

Bei der erneuten Durchsicht des Ganzen hat es mir nicht entgehen können, daß z. T. auch im Inhalt, besonders aber in der Form mancherlei Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Stücken dieser Sammlung bestehen. Ihre Abfassung erstreckt sich über einen Zeitraum von 35 Jahren, und es wäre zu verwundern, wenn sich in ihnen nicht die Wandlungen spiegelten, die der Autor inzwischen durchgemacht hat. Ich habe mir keine Mühe gegeben, dies Verhältnis zu verdecken, und auf sachliche Zusätze und Änderungen, wie ich sie z. T. bei der dritten Auflage versuchte, ist diesmal grundsätzlich verzichtet: ich habe vielmehr, von geringfügigen stilistischen Ausbesserungen ab-

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Vorwort zur ersten Auflage	III
Vorwort zur zweiten Auflage	IV
Vorwort zur dritten Auflage	V
Vorwort zur vierten Auflage	VI
Vorwort zur fünften Auflage	VIII
1. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) 1882	1
2. Über Sokrates. (Vortrag) 1880	55
3. Zum Gedächtnis Spinozas. (An seinem zweihundertjährigen Todestage gesprochen an der Universität Zürich) 1877 . .	88
4. Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. (Vortrag) 1881	112
5. Nach hundert Jahren. (Zu Kants hundertjährigem Todestage) 1904	147 X
6. Aus Goethes Philosophie. (Rede aus Anlaß des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe) 1899	168
7. Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance. (Vortrag) 1904	191
8. Schillers transszendentaler Idealismus. (Zu seinem hundertjährigen Todestage) 1905	213 X
9. Über Friedrich Hölderlin und sein Geschid. (Vortrag) 1878	230
10. Fichtes Geschichtsphilosophie. (Vortrag) 1908	260 X
11. Die Erneuerung des Hegelianismus. (Heidelberger Akademierede) 1910	273 X
12. Von der Mystik unserer Zeit. 1910	290 X

Inhalt des zweiten Bandes.

	Seite
1. Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie. (Vortrag) 1907	1
2. Über Denken und Nachdenken. (Freiburger Antrittsrede) 1877	24
3. Normen und Naturgesetze. 1882	59
4. Kritische oder genetische Methode? 1883	99
5. Geschichte und Naturwissenschaft. (Straßburger Rektoratsrede) 1894	136
6. Vom Prinzip der Moral. 1883.	161
7. Über Mitleid und Mitfreude. (Vortrag) 1911	195 X
8. Pessimismus und Wissenschaft. (Vortrag) 1876	218 X
9. Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben. (Vortrag) 1908	244 X
10. Bildungsgeschichten und Kultureinheit. 1908.	270 X
11. Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus. 1910	279 X
12. Das Heilige. (Skizze zur Religionsphilosophie) 1902	295
13. Sub specie aeternitatis. (Eine Meditation) 1883	333

Nach hundert Jahren.

(Zu Kants hundertjährigem Todestage. 1904.)

Wenn man auf die Bewegungen der Philosophie in den letzten Jahrzehnten zurückblickt und in der Gegenwart Umschau hält, so ist man wohl versucht, sich staunend zu fragen, ob denn wirklich schon ein Jahrhundert dahingegangen ist, seit der große Denker in Königsberg die müden Augen schloß: so unmittelbar lebendig sind uns seine Probleme und Begriffe, so unablässig arbeiten wir noch heute an der Ausspinnung der Gedanken, die er angelegt hat. Und diese historische Macht der kritischen Philosophie zeigt sich gerade darin, daß sie nicht etwa in der Gestalt eines geschlossenen Schulverbandes weiter gewirkt, sondern die ganze Breite des wissenschaftlichen Lebens befruchtend durchdrungen hat. Zahlreiche eindrucksvolle und gedankenmächtige Systeme der Philosophie sind in der direkten Weiterentwicklung aus dem Kritizismus erwachsen; aber keines von ihnen hat dauernd die Allgemeinheit und Tiefe der Wirkung auszuüben vermocht wie das kantische. Dabei erleben wir den eigenartigen Vorgang — ein leuchtendes Beispiel von den sachlichen Notwendigkeiten, die in der Geschichte der Philosophie walten —, daß, nachdem Kants Lehre ihren zweiten Siegeszug gehalten hat, abermals aus ihr kräftige Triebe hervorzubrechen beginnen, die jenen der ersten Entwicklung verwandt und ähnlich sind.

So stehen wir heute, nach hundert Jahren, wiederum vor der Frage: was soll aus dem Kritizismus

werden? Ein unvergleichlicher Reichtum von bedeutsamen Prinzipien ist in Kants Denken vereinigt, ohne seine völlige und entschiedene Ausgleichung gefunden zu haben: je energischer sich die neue Entwicklung darin vertieft hat, um so unabweisbarer ist auch für sie die Forderung geworden, zu dem Ganzen neue Stellung zu nehmen. Wiederum stehen wir vor der Frage: wie müssen wir Kant recht verstehen, um über ihn hinauszugehen?

Der Durchbruch dieser Einsicht, den wir gegenwärtig feststellen können, hängt mit allgemeinen Wandlungen des wissenschaftlichen Geistes zusammen, die sich auch in dem Wechsel der Auffassung des Kritizismus gespiegelt haben. Der neue Aufschwung der kantischen Lehre, der um das Jahr 1860 herum begann, fiel in die Zeit des Tiefstands der philosophischen Interessen, der fast leidenschaftlichen Ablehnung metaphysischer Fragen und der Beschränkung auf die Arbeiten der Spezialwissenschaften. Aus dieser Stimmung heraus ergriff man begierig, namentlich von seiten der Naturforscher, eine philosophische Lehre, welche die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich festzulegen und zugleich das Recht einer mathematischen Theorie der Erfahrungswelt zu begründen versprach. So wirkte Kant zunächst, gerade wie bei seinen Lebzeiten, wieder mit den negativen Ergebnissen seiner Erkenntnislehre. Damals war es eine Kontrastwirkung gewesen gegen die Alleswisserei des Rationalismus und des Popularphilosophentums, die der Alles Zermalmende ein für allemal abtat: jetzt war es eine Erscheinung der Sympathie, mit der man sich an der philosophischen Rechtfertigung des eigenen Empirismus freuen zu dürfen glaubte. Dieser Sachlage entsprach es, daß die ersten Auffassungen und Umwandlungen, die der „Neukantianismus“ erfuhr, den „Antimetaphysizismus“ besonders betonten und sich selbst zum Teil relativistischen und positivistischen Neigungen zuwandten.

Alein diese „agnostische“ Stimmung hielt nicht stand. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wuchs auch in den besondern Wissenschaften wieder das Bewußtsein von der Aufgabe und dem Bedürfnis, die Fülle des tatsächlichen Materials und die Formen seines wissenschaftlichen Zusammenhanges in letzter Instanz unter allgemeinere Gesichtspunkte zu ordnen, und unter der Einwirkung so bedeutsamer Prinzipien wie der Erhaltung der Energie oder der Entwicklung mehrten sich die Versuche, das Ganze der gewonnenen Einsichten wieder in großen Linien zusammenzuschauen. Je kräftiger dabei die erneuerte Erkenntnistheorie des Kritizismus behilflich gewesen war, den Materialismus zu überwinden, der halb bewußt, halb unbewußt die naive Grundmeinung während jener Ebbe des philosophischen Denkens ausgemacht hatte, um so mehr erstarkten im Gegensatz dazu alle Denkmotive, welche auf die Erfassung eines geistigen Lebensgrundes der Dinge, im Gedanken, in der Phantasie, im Willen gerichtet sind. Mit diesen Wandlungen aber vereinigten sich heftigere Strömungen in weiteren Kreisen. Durch gewaltige Geschehnisse und mächtige Ummwälzungen des öffentlichen Lebens im Tiefsten aufgeregt, von fieberhaftem Bedürfnis nach neuer Selbstgestaltung ergriffen, verlangte die Volkseele nach dem bestimmten und bestimmenden Ausdruck dessen, was sie bewegt: in Kunst und Literatur hastet und tastet sie nach dem Ungewöhnlichsten, um sich daran und darin zu formen, und in der Bedrängnis ihrer sozialen und religiösen Erregungen erheischt sie gebieterisch von der Philosophie das, ohne das noch keine Zeit zu schöpferischer Gestaltung gelangt ist: eine Weltanschauung. So haben wir es erfahren, wie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Wissenschaft und Leben den „Mut der Wahrheit“ wiedergefunden haben, den Hegel an seinem Anfange verlangt und den es verloren hatte.

Diese Entwicklung hat der „Neufantianismus“ mit-

gemacht: ihr gemäß sind in der Auffassung und Darstellung, wie in der selbstständigen Weiterbildung der kantischen Lehre Schritt für Schritt mehr die positiven Elemente zur Geltung gekommen, und das allgemeine Interesse am Kritizismus geht heute, wie vor hundert Jahren, wieder auf die Frage, ob er uns in seinem Grundriß und in seiner Ausführung als philosophische Weltanschauung genügen kann, ob er die Tragkraft und die Erweiterungsfähigkeit besitzt, um den Reichtum des neuen Lebens in sich aufzunehmen und sich einzugliedern.

Daß diese positiven Momente und ihre Zusammenfassung zu einer Weltanschauung bei Kant vorhanden sind, steht außer Frage. Die geschichtliche Wucht seiner Erscheinung wäre ohne dies unbegreiflich. Und seine ersten großen „metaphysischen“ Nachfolger, die ganze Generation von Fichte bis zu Herbart und Schopenhauer, haben diese Momente sich nicht entgehen lassen: sie haben daraus die Bausteine gemacht, mit denen sie die kühnen Gebäude ihrer metaphysischen Systeme aufrichteten; jedes darunter hat seine Grundlage in der Weltanschauung des „kritischen“ Philosophen.

Darum ist der Streit, ob Kant ein Metaphysiker war, ein Wortstreit gewesen. Es ist offenkundig, daß Kant das, was er Wissenschaft nannte, mit zwingenden Gründen als unfähig zur Überschreitung der Grenzen der Erfahrung, zur Erkenntnis der Dinge-an-sich, zum Aufbau einer Metaphysik im Sinne der „Wissenschaft vom Übersinnlichen“ erwiesen hat. Aber es ist ebenso offenkundig, daß er von der Realität der „intelligiblen Welt“ unerschütterlich überzeugt war, und daß er von ihrem Inhalt und Leben, wie von ihren Beziehungen zur Erscheinungswelt sehr bestimmte und wohlbedachte Vorstellungen hatte. Der ganze Bestand seiner philosophischen Lebensarbeit enthält eine streng geschlossene und völlig ausgebildete Weltanschauung: und sie liegt nicht etwa nur

keimartig zugrunde oder andeutungsweise im Hintergrunde, sondern offen ausgesprochen zutage. Wer das gewaltigste seiner Werke, die Kritik der Urteilskraft, begriffen hat, kann darüber nicht im Zweifel sein, ebenso wenig aber auch über die Bedeutung, die der Philosoph dafür in Anspruch nimmt. Diese Weltanschauung gilt ihm nicht als eine bloß persönliche Meinung, sie ist nicht seine Privatmetaphysik, die ebenso wie vielleicht andere neben der Erfahrungswissenschaft nur so herlaufen wollte oder dürfte, — sondern er verlangt für sie die „notwendige und allgemeine Geltung“ in nicht geringerem Maße als für die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis der Erscheinungen. Die Postulate der praktischen Vernunft beziehen sich auf ihre intelligiblen „Gegenstände“ gerade so notwendig wie die Anschauungen und die Kategorien auf die Sinnwelt, und die heuristischen Prinzipien der teleologischen Urteilskraft erfassen das Ganze der Natur und des Lebens gerade so allgemeingiltig, wie die „Grundsätze“ auf die Erfahrung angewendet werden. Die Aufdeckung ihrer transszendentalen Geltung gehört zu den Aufgaben der kritischen Philosophie mindestens in demselben Grade wie die Untersuchung über die Bedingungen der Erfahrung. Was man in den Anfängen des Neukantianismus vielfach nach schopenhauerischem Rezept als Beiwerk angesehen hat, erweist sich als integrierender, vielleicht als der inhaltlich bedeutsamere Teil der kritischen Philosophie, die eben deshalb der systematischen Gliederung und des architektonischen Aufbaues, den ihr Kant gegeben hat und geben mußte, auch in ihrer weiteren Entwicklung nicht entraten kann. Nur so bleibt die Einheit und die gegenseitige Ergänzung der negativen und der positiven Ergebnisse gewahrt, welche das eigenartige Wesen des Kritizismus ausmacht.

Denn eben darin besteht dessen Größe und Originalität, daß Kant uns gelehrt hat, Gründe und Inhalte

der Weltanschauung, welche die Philosophie bieten soll, nicht bloß in der wissenschaftlichen Theorie, sondern im gesamten Umfange des Vernunftlebens zu suchen. Der Einschlag, den früher die „Metaphysiker“ aus naiven Antrieben des ethischen, ästhetischen oder religiösen Bewußtseins in das wissenschaftliche Begriffsgewebe eingewirkt haben, um ihre philosophische Gesamtanschauung zu gestalten, wird von Kant mit vollem kritischen Bewußtsein in seiner Unentbehrlichkeit erkannt, in seiner Begründung gerechtfertigt, in seinen Anforderungen geregelt: eben damit aber wird das Maß der Ansprüche beschränkt, welche die wissenschaftliche Theorie für sich allein im Rahmen der philosophischen Weltanschauung zu erheben befugt ist. Das ist im letzten Grunde das Wesen der Epoche, welche Kant in der Geschichte des menschlichen Denkens gemacht hat: und darin besteht die aktuelle Bedeutung seiner Lehre für ein Zeitalter, das, wie das gegenwärtige, wieder einmal die Urrechte der Gefühle und der Triebe in der Gestaltung seines gesamten Lebens und damit auch seiner intellektuellen Überzeugungen anerkannt sehen möchte.

Diese Bedeutung steht um so höher, als für den leidenschaftlichen Überschwang und die naturalistische Ungezügeltheit solcher Bestrebungen, wie sie sich ja sattfam in der popularphilosophischen Literatur unserer Tage breit machen, kein besseres Heilmittel ist als die kritische Philosophie selber. Denn die Bedeutsamkeit ethischer und ästhetischer Bedürfnisse für die philosophische Weltanschauung erkennt Kant nun und nimmermehr in ihrer unmittelbaren, einzelnen, historisch bedingten individuellen Erscheinungsweise, sondern nur in der Gestalt an, welche sie für die Vernunft, d. h. in allgemeingiltiger und notwendiger Weise besitzen. Die Elemente der „Metaphysik“, wie er sie verlangt, sind sehr verschieden, aber gemeinsam ist ihnen allen die notwendige und allgemeine Geltung für die „Vernunft“, für das „Bewußtsein überhaupt“

Allein eben deshalb sind in der kritischen Philosophie die Gründe der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit in den verschiedenen Bereichen des Wirklichen verschieden: für die Metaphysik der Erscheinungen liegen sie im Wissen, für die Metaphysik des Übersinnlichen und seiner Beziehungen zur Erfahrungswelt liegen sie im „vernunftnotwendigen“ Glauben und im vernunftnotwendigen „Betrachten“. Nicht jedes Glauben oder jedes Betrachten hat dies metaphysische Recht, sondern nur das notwendige und allgemeingiltige, das vernünftige. Dies aber, das allein berechtigte, aus der Fülle der individuellen und historischen Ansprüche herauszuschälen, bleibt auch bei Kant die Sache der Philosophie, der „wissenschaftlichen“ Klärung; — ja, es ist ihre vornehmste Aufgabe.

Damit stehen wir an dem Punkte, wo die von Kant gegebene Form des Kritizismus über sich selbst hinausweist. Das „Wissen“, das er forträumen mußte, um dem Glauben Platz zu machen, die „Wissenschaft“, deren Anrecht an die Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft gewogen und zu leicht gefunden wird, — sie umspannen nicht den ganzen Umfang der theoretischen Erkenntnisarbeit. Kants Begriff der „Wissenschaft“ ist — historisch sehr begreiflich — eingeengt auf den methodischen Charakter der theoretischen Naturforschung, bestimmt durch das newtonsche Prinzip. Das kommt am deutlichsten und schroffsten bekanntlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ zutage, wo es heißt, daß „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“, und wo deshalb Chemie und Psychologie von der „eigentlichen“ Wissenschaft ausgeschlossen werden. Aber auf denselben Begriff der „Wissenschaft“ sind die Kritik und die Prolegomena gestimmt: es ist lediglich der der Gesetzeswissenschaft.

Heutzutage ist dieser Begriff der Wissenschaft zu eng.

Auf die Chemie fände Kant ihn jetzt vielleicht anwendbar, auf die Psychologie — trotz aller psychophysischen Gesetze — im ganzen wohl kaum: und doch zählen wir auch sie zu den eigentlichen Wissenschaften. In noch ganz anderem Sinne aber gilt das von den historischen Disziplinen, die von Kant erst recht aus der Sphäre der Wissenschaft ausgeschlossen werden. Wir können ihm daraus keinen Vorwurf machen: denn bis zu seiner Zeit gab es in der Tat wesentlich nur eine Kunst der Geschichtsschreibung und große Künstler darin; aber die Geschichte zählte eben zu den *belles lettres*, sie war noch keine Wissenschaft. Dazu ist sie erst nach Kant geworden. Es gehört zu den eigentümlichsten Erscheinungen im geistigen Leben des neunzehnten Jahrhunderts, daß neben der imposanten, namentlich nach außen eindrucksvollen Entfaltung der Naturwissenschaft als ein stillerer, aber stetiger und ziel-sicherer Vorgang die Erhebung der Historie „zum Range einer Wissenschaft“ einhergegangen ist. Wir haben jetzt die Geschichte als Wissenschaft, die Kant noch nicht gekannt hat. Und das ist nicht etwa daher gekommen, daß ein paar universalistische Methodologen und ein paar theoretisierende Historiker — niemals die großen — gelegentlich das Verlangen gestellt haben, auch auf geschichtliche Vorgänge das Prinzip induktiver Auffuchung von „Gesetzen“ anzuwenden. Nein, diese Szientifikation der Historie verdanken wir einzig und allein dem kritischen Geiste, der sich von der phantasievollen Betrachtung der Vergangenheit her allmählich und mühsam zu streng methodischer Forschung erzogen und die dazu erforderlichen Verfahrenswesen und Hilfsmittel mit vorsichtiger Anpassung an die eigenartige Natur der Gegenstände bis in das Einzelne hinein systematisch ausgebildet hat. Das schließt nicht aus, daß in den abschließenden Gesamtdarstellungen des wissenschaftlich Erworbenen und Gesicherten die künstlerische Genialität des großen Forschers

ihr Recht behält: gilt doch dasselbe auch für die überschauenden Leistungen des großen Naturforschers und für den Abschluß alles Wissens in dem Sinne, wie es Schiller in den „Künstlern“ als höchstes Ziel geschildert hat.

Diese große neue Tatsache der Existenz einer historischen Wissenschaft verlangt nun von der kritischen Philosophie in erster Linie eine Erweiterung des kantischen Begriffs vom Wissen: die Historie fordert neben der Naturforschung ihr Recht in der theoretischen Lehre. Auch ihr Wesen und ihr Erkenntniswert will, ihrer wirklichen Arbeit gemäß, verstanden und beurteilt werden. Damit verschieben sich Inhalt und Form der Wissenschaftslehre um ein beträchtliches gegenüber der Behandlung, die sie von Kant erfahren hat und unter den Voraussetzungen seiner Zeit erfahren mußte. In der reinen Logik und in der Methodologie kann man schon seit langem, seit Locke und Sigwart, die prinzipielle Berücksichtigung der Formen und Aufgaben des historischen Denkens neben dem naturwissenschaftlichen beobachten: in der Erkenntnistheorie ringt das gleiche Bestreben mit steigendem Erfolge nach Anerkennung.

Dabei aber stoßen wir von neuem, wenn auch in veränderten Begriffsformen, auf denselben Gegensatz, den Kant für die philosophische Weltanschauung in seiner Weise zwischen dem Wissen einerseits und dem vernunftnotwendigen Glauben und Betrachten andererseits gemacht hat. Wir finden die eine Art des wissenschaftlichen Denkens, die der Naturforschung, durchgängig und wesentlich durch das Bedürfnis bestimmt, aus den Tatsachen der Erfahrung dasjenige herauszuheben, was im Sein und Geschehen sich immer gleich bleibt: an der logischen Funktion des Gattungsbegriffs entwickelt sich die Forschung nach dem, was im Wechsel der Tatsachen beharrt einerseits als bleibendes Sein, andererseits als stetige Reihenfolge der Ereignisse — nach den Substanzen und

den Gesetzen ihrer Tätigkeit. Das „Herauspräparieren“ dieser Ordnung aus dem Gewirr der Eindrücke gilt mit Recht als bewunderungswürdige Leistung des wissenschaftlichen Intellekts: aber eben damit ist schon gesagt, daß das so gewonnene Bild des Wirklichen nur einen Ausschnitt aus der „unübersehbaren Mannigfaltigkeit“ des Tatsächlichen bedeuten kann. Wenn dies Bild auch — um die Terminologie von Heinrich Herz anzuwenden — so adäquat wie möglich ist, so gibt es doch gerade dann nur diejenigen Momente der Wirklichkeit wieder, welche sich zu der Subsumtion unter die Gattungsbegriffe des Seins und des Geschehens eignen. Die lebendige Wirklichkeit des einzelnen geht in diese allgemeinen Begriffe nicht ein: sie lassen sich darauf anwenden, aber sie erschöpfen sie nicht. Die so gewonnene „Erkenntnis“ ist also nach der Auswahl, die unter den Tatsachen getroffen wird, und nach der Beziehung, die zwischen ihnen gesucht wird, eine Konstruktion der Vernunft, die ihre eigene logische (und mathematische) Gesetzmäßigkeit in den Tatsachen entdeckt und daraus herauspräpariert hat. Die „Natur“ als Objekt der Wissenschaft ist ein Kosmos, dessen Zusammenhang wir nur aus den Formen unserer Vernunft in Anschauungen und Begriffen vorzustellen verzwischen den Tatsachen macht.

Aber ganz dasselbe gilt auch für die Geschichte — *mutatis mutandis*. Auch der Historiker geht nicht darauf aus, das einzelne zeitliche Sein und Geschehen in seiner ganzen individuellen Mannigfaltigkeit zu beschreiben; er denkt um so weniger daran, als er das gar nicht auszuführen vermöchte. Auch er trifft vielmehr aus der unendlichen Masse des geschichtlich Gegebenen eine Auswahl, welche keineswegs nur durch das Schicksal der Überlieferung, sondern vielmehr wesentlich durch das Interesse bestimmt ist, das die einzelnen Momente der Vergangenheit zu erwecken geeignet sind. Unmöglich vieles

„geschichte“, was niemals zur „Geschichte“ gehören wird. Das Interesse aber, das die Überlieferung wie die Auswahl des Historikers leitet, hängt in diesem Falle an den Wertbestimmungen des Menschenlebens; nur das ist historische Tatsache, was irgendwie für die Erinnerung der Gattung, für ihre wertbestimmte Selbsterkenntnis bedeutsam werden kann. Ebenso aber sind die Beziehungen, in die der Historiker die Tatsachen zu bringen hat, wesentlich durch dasselbe Interesse bestimmt: er sucht nicht Gattungsbegriffe, sondern Gestalten und Gestaltenkomplexe, die durch solche Wertbeziehungen bedingt sind. Nur als Mittel im Verständnis solcher Zusammenhänge benutzt auch die historische Forschung das Wissen von generellen Verhältnissen, das sie zum Teil den Gesetzeswissenschaften entlehnen kann, zum andern Teil aber selbst erst zu diesen Zwecken gewinnen muß. Auch die „Geschichte“ also als Objekt der Wissenschaft ist ein geordneter Zusammenhang, den wir uns auf dem Grundriß allgemeingiltiger und notwendiger Vernunftinteressen aus dem Gegebenen herauszupräparieren vermögen: denn nur dadurch unterscheidet sich dabei die Wissenschaft von der individuellen Erzählung, daß sie an Stelle der persönlichen Interessen des einzelnen die allgemein und notwendig geltenden Werte zum Prinzip der Auswahl und der Beziehung zwischen den Tatsachen macht.

Diese Erweiterung der erkenntnistheoretischen Untersuchung von den naturwissenschaftlichen auf die historischen Disziplinen, wie sie am besten von Rickert entwickelt und formuliert worden ist, führt nun unmittelbar darauf, für das „systematische Geschäft“ der kritischen Philosophie die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Werte, denen die Geschichte den Charakter als Wissenschaft verdankt, als das vollkommen ebenbürtige und parallele Problem zu der Apriorität der intellektuellen Formen erscheinen zu lassen, auf denen sich die Natur-

wissenschaft aufbaut. Die „Kritik der historischen Vernunft“ leitet mit sachlicher Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit zu den Aufgaben der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie hinüber: sie leistet als Bindeglied dasselbe, was Kant durch die Konstruktion der transszendentalen Dialektik und durch die Beziehungen zwischen Ideen und Postulaten erreichen wollte. Sie zeigt aber dabei, daß nicht nur für eine sogenannte Metaphysik des Über sinnlichen, sondern schon für die unerläßliche Grundlage der historischen Wissenschaften die notwendige und allgemeine Geltung der Werte erforderlich ist.

Daher wird die Begründung dessen, was Kant den vernunftnotwendigen Glauben der praktischen Vernunft und die vernunftnotwendige Betrachtung der reflektierenden Urteilskraft genannt hat, d. h. die philosophische Theorie der Werte zum Mittelpunkt der Aufgaben, die der Fortentwicklung und systematischen Ausbildung des Kritizismus aus der gegenwärtigen Lage der Wissenschaften ebenso wie aus den allgemeinen Zuständen des geistigen Lebens erwachsen. Denn gerade in letzterer Hinsicht hat sich aus leidenschaftlichen Impulsen, aus Gefühlen des Kraftüberschusses und der Expansionsbedürftigkeit, wie aus den unausbleiblichen Kontraststimmungen dekadenter Impotenz in dem allgemeinen Bewußtsein unserer Tage ein Individualismus und Relativismus entwickelt, der, nachdem er sich eine Zeitlang ausgetobt, bereits nach seiner Erlösung von sich selbst zu seufzen und zu drängen begonnen hat.

Solche Strömungen verdienen um so mehr Beachtung, als sie in gewissem Maße gegenüber den formalen Bestimmungen der kritischen Moralphilosophie im Rechte sind. Diese Bestimmungen sind eben in der Tat rein formal. Alle Werte, die Kants Ethik anerkennt, hängen an der Übereinstimmung des Besonderen mit allgemeinen Normen. In genauem Parallelismus zu dem Aprioris-

mus seiner Erkenntniskritik gesteht Kant auch im Felde der Sittlichkeit die allgemeine und notwendige Geltung nur dem Generellen zu: dem Sittengesetz als einer Maxime, die als Naturgesetz gewollt werden kann. Und aus diesem Prinzip, das keinen andern Inhalt mehr haben soll als die Gesetzmäßigkeit selbst, ist geblieben jede sachliche Bestimmung ausgeschlossen. Auch die Persönlichkeit, auf deren Autonomie so starkes Gewicht gelegt wird, empfängt ihre „Würde“ nur von ihrer selbstgewollten Identifikation mit dem Vernunftgesetz, ihren Wert nur von der durch sie vollzogenen Verwirklichung des allgemeinen Pflichtgebots: ihre „Freiheit“ besteht, dem positiven Begriffe nach, nur in der Fähigkeit, sich durch nichts anderes als durch das Gesetz bestimmen zu lassen. Diese Maximenmoral Kants ist schon in der ersten Zeit einem ästhetisch bewegten und stürmisch aufgeregten Geschlecht unbequem gewesen und unzulänglich erschienen: Jacobi, die Romantiker, auch Fichte haben diese Fesseln der Gesetzmäßigkeit zu sprengen gesucht, und Schiller ist, so nahe er dem Prinzip der Pflichtmäßigkeit bleiben wollte, doch dem Zauber der Unmittelbarkeit in der „sittlichen Natur“ des Individuums nachgegangen.

Allein alle diese Versuche, die generellen Wertformen, auf die Kant die allgemeingiltigen Gründe des moralischen Urteils ausschließlich zurückzuführen für nötig befunden hatte, durch den Hinweis auf den gesicherten Bestand individueller Werterscheinungen zu ergänzen, — sie blieben entweder im Halben hängen oder sie stellten die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Wertbewußtseins in Frage. Erst in dem großen Sinne, womit Schleiermacher die Ethik lehrte, den ganzen Umfang des historischen Lebens zu umspannen und begrifflich zu bemeistern, fand sie auf diesem unermesslich erweiterten Arbeitsfelde auch das Verständnis der lebendigen Inhalte, welche als einmalige, individuelle Verknüpfungspunkte der generellen

Norm-Beziehungen neben diesen selbst in ihrer Eigenart den Gegenstand allgemeiner und notwendiger Wertung ausmachen. In dieser Richtung allein kann die wesenhafte Entwicklung der kritischen Ethik gesucht werden: nur im unmittelbaren und methodischen Zusammenhange mit der Geschichtsphilosophie kann sie daran arbeiten, das formale Gerippe genereller Maximen mit dem Fleisch und Blut lebendiger Werthalte zu umkleiden. So vermag sie auch den gesättigten Reichtum der hegelschen Lehre vom objektiven Geiste in sich aufzunehmen und die Verwirklichung der „Ideale“ als das Wesen alles historischen Geschehens zu verstehen. Eben dadurch wird sie zu einer Philosophie der Gesellschaft, zu einer kritischen Theorie des Gattungslebens: denn der Eigenwert der individuellen Gebilde der Geschichte besteht in ihrer eigenartigen, nur an ihnen in dieser Weise möglichen Beziehung zum Ganzen, zu der durch die Jahrtausende hin auseinandergelegten Entfaltung der Humanität. Darauf allein beruht die allgemeine und notwendige Geltung ihres Wertes. Sie zum Bewußtsein zu bringen und den Rechtsgrund der historischen Wissenschaft darin bloßzulegen, ist die wesentliche Aufgabe der Ethik als allgemeiner kritischer Werttheorie und zugleich der unentbehrliche Ertrag, den sie für die philosophische Weltanschauung zu liefern berufen ist.

Denn nichts anderes kann doch schließlich die Aufgabe der philosophischen Weltanschauungslehre — sagen wir doch ruhig der Metaphysik — sein, als uns darüber zu verständigen, welches Recht wir haben, dem objektiven Weltbilde, das uns die Wissenschaften als das notwendige und allgemeingiltige Denken der Menschheit darbieten, die Kraft zur Erfassung der Realität, der absoluten Wirklichkeit zuzutrauen. Das ist die Frage der Erkenntnistheorie und — der „Metaphysik“. Denn von dem Verhältnis des objektiven Denkens zum Realen kann man

nicht reden, ohne vom Realen zu reden — selbst wenn man es das unerkennbare Ding-an-sich nennt. Die „Metaphysik des Wissens“ — so hat Kant mit Hume die kritische Philosophie genannt — ist auch eine Metaphysik der Dinge. Aber freilich keine solche, welche aus ontologischen Prinzipien ein eigenes Begriffssystem in der „freien Luft der Einbildungskraft“ ausführt, sondern eine solche, welche aus den Argumenten der Sonderwissenschaften, die sie in ihrem Bestande als objektives, allgemein und notwendig geltendes Denken unangetastet und unerschüttert bestehen läßt, die kritische Frage entscheidet, in welchem Sinne sie selbst eine „Erkenntnis der Wirklichkeit“ zu sein beanspruchen dürfen. Das ist das Fundament, welches Kants Kritiken ein für allemal für alle weitere Philosophie, für „eine jede künftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,“ in unverrückbarer Sicherheit gelegt haben.

In diesem Sinne steht die kritische Philosophie, wenn es sich um die letzten Fragen handelt, vor dem großen Gegensatz der Gesetzeswissenschaften und der Wertwissenschaften, — der Naturforschung und der Historie. Jede von ihnen enthält in der Auswahl und in den Beziehungen der Tatsachen ein Produkt des objektiven Denkens, das in seiner gesamten Struktur durch die verschiedenen Zwecke dieses allgemeingiltigen und notwendigen Denkens bestimmt ist: auf der einen Seite eine Ordnung von Gattungsbegriffen, auf der andern ein System von Werten. Jeder einzelne Bestandteil unseres Erfahrungsmaterials kann unter jede der beiden wissenschaftlichen Bearbeitungsweisen fallen, und ein großer Teil der besonderen Disziplinen wendet sie in einer Verbindung an, über die man sich durchaus nicht immer und überall prinzipiell klar ist und bei der einzelnen praktischen Forschungsarbeit auch nicht klar zu sein braucht. Diese Verhältnisse festzustellen ist Sache der Methodologie, deren Geschäft ja

kein anderes ist und sein kann, als die Wissenschaften über den logischen Sinn und Wert dessen zu verständigen, was sie in unmittelbarer Bewältigung ihrer Aufgaben eigentlich tun. Aber wenn so die beiden Grundformen der Auswahl und Beziehung von Tatsachen, am Einzelnen angewendet, sehr verschiedene und scheinbar weit auseinanderliegende Systeme der Erkenntnis des Wirklichen ergeben, so erwächst für die Philosophie eben damit durch die Anwendung derselben Dualität der Behandlungsweisen auf das Ganze die höchste ihrer Fragen: wie verhält sich das Reich der Gesetze zu dem Reich der Werte?

Das ist, wie man sieht, genau das Problem der Kritik der Urteilskraft, das in den kantischen Formeln auf die Vereinbarkeit von Natur und Zweckmäßigkeit, von Notwendigkeit und Freiheit hinauslief. Unter den Denkern des neunzehnten Jahrhunderts hat dies Problem keiner so klar gesehen und so deutlich formuliert wie Loge: seine ganze Lehre des „teleologischen Idealismus“ läuft — genau wiederum im Sinne der Kritik der Urteilskraft — darauf hinaus, in der Gesamtheit der Gesetze das System der Formen zu sehen, durch welche sich eine inhaltliche Welt der Werte verwirklicht. Das beruht — wiederum wie in Kants „Metaphysik“ — auf der tiefen Einsicht, daß aus den allgemeinen Formen des Geschehens, den ewig sich gleich bleibenden Gesetzen, niemals der lebendige Inhalt herkommen oder begriffen werden kann, den unser Wertbewußtsein in der Wirklichkeit sucht — und findet.

Aber der übergreifende Begriff, der in dieser Weise das Reich der Gesetze mit dem der Werte verbindet, ist der der Verwirklichung, die höchste Kategorie der Weltbetrachtung ist das Verhältnis des Mittels zum Zweck: es ist das Prinzip der Entwicklung. Seine beherrschende Stellung tritt in der Kritik der Urteilskraft deutlich genug hervor: es ist das heuristische Prinzip für die vernunft-

notwendige Betrachtung des „Lebens“: es ist der leitende Gedanke in jenen gewaltigen Paragraphen am Ende des Werkes, wo alle Linien der kantischen Philosophie zusammenlaufen, wo der zweckvolle Zusammenhang der Natur als der gesetzmäßigen Ordnung der Erfahrungsinhalte und der wertbestimmte Ablauf der ganzen Menschengeschichte miteinander als die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden „vernunftnotwendig“ betrachtet werden.

An dieser Stelle setzt mit Schelling in erster Linie Hegels Gedankenarbeit in der Weiterbildung des Kritizismus ein: hier gelangt der historische Charakter der neuen Weltanschauung zum entscheidenden Durchbruch. Damit freilich kommt der kantischen Erkenntnislehre gegenüber eins der schwierigsten Probleme zum Vorschein, das hier nur angedeutet werden mag. Wenn die Entwicklung als das reale Wesen des Lebens und des Universums vernunftnotwendig betrachtet werden soll, — wie ist damit die Phänomenalität der Zeit vereinbar? Wenn die Werte in der Verwirklichung begriffen, nur in ihr zu verstehen sind, so muß das Geschehen, das ohne Zeit nicht denkbar ist, eine wesentliche Bestimmung des Wirklichen selber sein, so darf es nicht bloß als Form der Anschauung gelten. So stellt die Lehre von der Entwicklung — das ließe sich auch an Kants Ethik und Religionsphilosophie aufweisen — die parallele Behandlung von Raum und Zeit, wie sie die transszendentale Ästhetik eingeführt hat, unausweichlich in Frage.

Die Bedeutung des Prinzips der Entwicklung für die moderne Naturwissenschaft ist allgemein bekannt: weniger verbreitet und anerkannt ist die Einsicht, daß es ein Wertprinzip ist. Und doch ist das kaum deutlicher zu machen, als es schon Kant in der Kritik der Urteilskraft eben da getan hat, wo er die bedeutsamsten Anwendungen dieses Prinzips auf die Gesamtaufassung des organischen

Lebens und seines geschichtlichen Zusammenhanges vor-
 aussehend in großen Linien gezeichnet hat. Wer sich
 darüber keine Gedanken macht, der mag wohl naiv von
 höheren und niederen Formen, von der Herausbildung
 der ersteren aus den letzteren, von normalen und ab-
 normen Bildungen usw. reden: wollte er sich darauf
 besinnen, nach welchen Kriterien und mit welchem Rechte
 er solche ihm geläufigen Unterscheidungen anwendet, so
 würde er auf die Wertbestimmungen stoßen, deren er
 beim Verständnis des Lebens nun und nimmermehr ent-
 raten kann. Gerade da, wo man gemeint hat, nun end-
 lich das Wunder aus der Welt des Mechanismus verjagt
 zu haben, dem Geheimnis der Zweckmäßigkeit auf der
 Spur zu sein, — gerade da hat man dem Gast aus der
 Welt der Werte das Bürgerrecht im Reiche der Gesetzes-
 wissenschaften gegeben.

In der fruchtbaren Anwendung dieses Prinzips auf
 die Erkenntnis der Körperwelt besteht offenbar der wesent-
 liche Beitrag, den die Naturforschung des neunzehnten
 Jahrhunderts für die philosophische Weltanschauung ge-
 liefert hat. Mit der Formulierung des Prinzips von der
 Erhaltung der Energie hat sie fast gleichzeitig die allgemein
 und notwendig gültige Grundvoraussetzung aller Gesetzes-
 wissenschaft auf den glücklichsten Ausdruck gebracht. Das
 Prinzip, daß es in der Welt nichts Neues geben könne,
 daß alles Sein und Geschehen jedes Moments nicht mehr
 und nicht weniger enthalten könne als das des vorher-
 gehenden, ist darin auf die universell brauchbarste Weise
 niedergelegt. Aber dieser Vorstellung von der quantitativ
 gleichbedeutenden Reihe der Umwandlungen fügt nun auch
 im Umkreis des körperlichen Geschehens der Entwickungs-
 gedanke das Verständnis hinzu, daß der qualitative Inhalt
 dieser Umwandlungen nach den Werten zu beurteilen ist,
 die sich darin verwirklichen. Diese gegenseitige Ergän-
 zung der beiden großen Prinzipien der Naturforschung

scheint das Thema der heutigen Naturphilosophie zu werden, welche in Energetik und Neovitalismus den lang geschmähten Namen wieder zu Ehren bringt. Je mehr sie mit der Erneuerung einer dynamischen Auffassung von unorganischer und organischer Welt zu dem Bestreben zurückkehrt, hinter den quantitativ bestimmten Formen des Geschehens den Inhalt zu suchen, der sich darin verwirklicht, um so mehr nähert sie sich auf ihrem Gebiete der von Locke formulierten Aufgabe, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloß zu berechnen.

So drängt alles darauf hin, daß die kritische Philosophie, wenn sie die Lebenskraft, die sie ein Jahrhundert lang bewahrt hat, auch in der Bewältigung der intellektuellen Bedürfnisse der Gegenwart bewähren soll, sich fähig erweisen muß, mit ihrem Begriffssystem eine Weltanschauung zu tragen, welche den geistigen Wertinhalt der Wirklichkeit in sicherem Bewußtsein zu erfassen vermag. Sie hat dazu das Recht und den Beruf, weil sie, den kantischen Grundlagen gemäß, die Gründe allgemein gültiger und notwendiger Überzeugungen in dem ganzen Umfange menschlicher Kulturtätigkeit, im sittlichen und geschichtlichen Leben, in Kunst und Religion ebenso wie in der Wissenschaft zu suchen angewiesen ist. Und diese Aufgabe zu erfüllen, dazu stehen die Zeichen der Zeit nicht ungünstig. Schon erleben wir — fast von Tage zu Tage — einen rapiden Niedergang der naturalistischen Weltanschauung, die nur noch gelegentlich einmal von einem der Alten, die nichts mehr gelernt haben, mit glücklicher Ahnungslosigkeit aufgetischt wird. Unsere Jugend, die die Macht des historischen Lebens in sich fühlt, — sie brennt darauf, ihre gährenden Wertgefühle in klare Begriffe umgesetzt zu finden. Es ist alle Hoffnung, daß der gute Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, wie ihn z. B. Eucken mit edler Leidenschaft kämpft, zum Siege führe.

Wenn wir die Werte des geistigen Lebens, welches das geschichtliche ist, für den letzten Inhalt aller Wirklichkeit ansehen, dessen Verwirklichung herbeizuführen auch den Sinn alles natürlichen Geschehens mit dem ganzen Apparat seiner gesetzmäßigen Kausalität bilde, so wird wohl erwidert: das sei und bleibe Anthropologismus und Anthropomorphismus. Ob man denn immer noch nicht gelernt habe, daß unser gesamtes Geschlecht mit seinem Leid und seiner Lust, mit seinem Meinen, Wünschen und Wollen in einem entlegenen Winkel des Universums eine beschränkte, auf kurze Frist gespannte Existenz abspielt! Woher das Recht, das, was uns bewegt, als Werte zu betrachten, die in den letzten Tiefen aller Wirklichkeit wurzeln sollen?

Das klingt sehr einsichtig und ist doch sehr kurz-sichtig. Gewiß, der hegel'sche „Weltgeist“ als der Inbegriff der Kategorien der Wirklichkeit, er ist in Wahrheit der Menscheng Geist in der historischen Entwicklung seiner inneren Wertbestimmungen. Aber gehört nicht zu eben diesen Errungenschaften des historischen Geistes auch jenes Wissen von den gesetzmäßigen Zusammenhängen eines in Raum und Zeit unendlich ausgebreiteten Weltalls, wozu sich Schritt für Schritt die sinnlich beschränkte Vorstellung unserer physischen Existenz erweitert und umgebildet hat? Verdanken wir dieser unserer eigenen geistigen Arbeit den Einblick in die physische Ordnung der Dinge, der wir anzugehören überzeugt sind, fühlen wir uns damit in einen Zusammenhang gerückt, der weit über uns selbst hinausreicht, so erhebt uns das geschichtliche Leben in eine geistige Ordnung, die an allen Ecken und Enden über sich selbst hinaus, über alles menschliche Drängen und Treiben in eine höhere weltumspannende Wirklichkeit weist. Wenn irgendeine, so ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, dies zur deutlichen Besinnung zu bringen. Wir kennen die Werte der geistigen Wirklichkeit nicht anders als durch unsere Geschichte, in der sie sich zur

Geltung herausgerungen haben, gerade wie wir die Gesetze des physischen Daseins nicht anders kennen, als durch die Formen unseres Intellekts, die wir darin walten gefunden haben: und eben deshalb haben wir das Recht überzeugt zu sein, daß auch die Werte des geistigen Lebens, zu denen unsere geschichtliche Entwicklung aufringt, ebenso lebendige Wirklichkeit sind wie die Sonnensysteme. Mit dem Reiche der Gesetze, die wir denken, und mit dem Reiche der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermaßen in den großen Ordnungen eines Weltzusammenhanges, die mit gleichem Rechte unsere Ehrfurcht verlangen: „der bestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir.“

Schillers transszendentaler Idealismus.

(Zu Schillers hundertjährigem Todestage. 1905.)

Was die Philosophie für Schiller bedeutet hat, ist im allgemeinen leicht erkennbar und fraglos festzustellen: was aber Schiller für die Philosophie bedeutet hat, ist eine nicht ganz so einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage. Auch darüber allerdings besteht kein Zweifel, daß der Dichter mehr als irgendein anderer von Kants Schülern dafür gewirkt hat, den Geist und die Gesinnung der kritischen Philosophie in die allgemeine Vorstellungsweise überzuführen und im Bewußtsein der deutschen Bildung heimisch zu machen, und daß diese seine Wirkung mit ununterbrochener Mächtigkeit noch bis auf den heutigen Tag von seinen philosophischen Dichtungen und ästhetischen Abhandlungen ausgeht. Allein damit ist noch nicht entschieden, welchen Anteil Schillers eigenes Denken an der Fortentwicklung der kantischen Lehre, an der Ausgestaltung und Umgestaltung des kritischen Idealismus gehabt hat. In dieser Hinsicht sind die Ansichten wohl noch nicht völlig geklärt. Es ist nicht zu leugnen, daß Schiller selbst sehr deutlich die Punkte gekennzeichnet hat, an denen er, wenn nicht vom Geist, so jedenfalls vom Buchstaben der kantischen Philosophie abwich, und daß er dabei zwar nicht über die Prinzipien, aber um so mehr über einige Ausführungen der kritischen Lehre hinauszugehen sich bewußt war. Ob man von diesem letzteren Bewußtsein sagen darf, der Dichter habe damit sich selber mißverstanden, weil er mit seiner ver-

meintlichen Neuerung wesentlich doch im Bannkreise der kantischen Philosophie bleibt — das wird schließlich darauf hinauskommen, wie hoch man die Notwendigkeit des Zusammenhanges jener Prinzipien mit diesen besonderen Anwendungen einschätzt. Diese Schwierigkeit gilt nicht nur für Schillers Verhältnis zu Kant. Die kritische Gedankenwelt war kein starres, unverrückbar festgelegtes System; sie war es weniger als die irgendeiner anderen Philosophie. Sie stellte vielmehr eine in sich bewegte Mannigfaltigkeit dar, deren unerschöpflicher Reichtum eine Fülle lebendiger Beziehungen und Verwickelungen enthielt und zur Entfaltung bringen mußte. Da war es und bleibt es denn schwer, das Maß der Verschiebung eindeutig zu bestimmen. Fichte konnte seine Lehre noch für die recht verstandene kantische halten, als er — nicht bloß nach Kants eigenem Urteil — offensichtlich längst darüber hinausgegangen war: Schiller kann selbst da noch für einen echten Kantianer gelten, wo er über den Meister hinauszugehen glaubte. Auf der einen Seite kann man die gesamte Entwicklung des deutschen Idealismus als die Ausbildung des Systems der Vernunft betrachten, das durch die Kritik begründet worden war: auf der andern Seite kann jede Phase dieser Entwicklung vermöge der Herausarbeitung eines besonderen Moments, das sie charakterisiert, als ein Abweichen von Kant und ein Hinausgehen über ihn dargestellt werden. Und dies muß dann auch für die spezifischen Lehren anerkannt werden, bei denen Schiller seine Selbständigkeit empfand und betonte. Sie haben das Recht dazu um so mehr, wenn sie sich als Ansatzpunkte erkennen lassen, an denen nachher kräftige Seitentriebe aus dem Hauptstamme herausgewachsen sind.

Eines aber wird man bei der Feststellung der Bedeutung Schillers für die Entwicklung der Philosophie immer im Auge behalten müssen: das ist, daß er niemals

eigentlich darauf aus war, ein System der Philosophie oder eines ihrer Teile, etwa der Ästhetik, lediglich als solches und um des Systems willen auszubilden. Das Motiv seines Philosophierens war zunächst das persönliche Bedürfnis nach einer begrifflichen Begründung jener Kulturpsychologie der Kunst, die den innersten Kern seiner Überzeugungen ausmachte und in der alle Fäden seiner Individualität, alle Interessen seiner Lebensführung zusammenliefen. Diese seine Lebensgedanken in einer Weltanschauung sicher zu verankern, war für den Dichter der Inbegriff seines metaphysischen Bedürfnisses, und als ihm die optimistische Harmonielehre der Aufklärung in die Brüche gegangen war, da ging er mit harter, immer neu ansehender Begriffsarbeit daran, das neue philosophische Evangelium sich anzueignen. Sobald es ihm aber gelungen war, sich mit seinen Interessen in diesem Gebiete anzusiedeln und jene Grundüberzeugung, die er mitbrachte, in diesem festen Boden Wurzel fassen zu lassen, war der philosophische Teil seiner Lebensarbeit vollbracht. Allein es handelte sich dabei für ihn nicht nur um diese persönliche Selbstverständigung, sondern die begriffliche Klarheit über die Stellung der Kunst in den Vernunftwerten der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung galt dem philosophierenden Dichter zugleich als das wesentliche und unerläßliche Bindeglied in dem Zusammenhange der neuen Bildung der wahrhaften Humanität, die er für sein Zeitalter heraufzuführen sich berufen und mitberufen fühlte.

Hiernach ist auch Schillers Stellung zu Kants transzendentalen Idealismus zu bemessen. Der Dichter hat den gewaltigen Gedanken des Philosophen mit der ganzen Kongenialität seiner Persönlichkeit ergriffen: er fand darin den festen Untergrund seines eigensten Wesens. Aber die Art, wie er auf diesem neuen geistigen Lebensgrunde seine eigene Aufgabe löste und die Begriffe für seine Über-

zeugung zurechtlegte, war von Anfang an frei von aller schülerhaften Befangenheit: mit voller Beherrschung der Gedanken prägt er ihnen seine eigene, aus der allgemeinen Redeweise glücklich herausgearbeitete Form auf: er verschmäh't es auch nicht, reinhold'sche oder fichte'sche Wendungen, wo sie ihm leichter zum Ziele zu führen scheinen, sich anzueignen. Gelegentlich hat er sogar später einmal in den Formeln der Identitätsphilosophie geredet. Das Wesentliche und Wertvolle ist ihm immer, zu zeigen, daß in dem Prinzip, worin er das Eigenste der neuen Philosophie mit Recht erblickt, die gemeinsame Wurzel alles moralischen und alles ästhetischen Lebens aufgedeckt ist.

Darum ist Schillers Zugehörigkeit zum transszendentalen Idealismus in erster Linie diejenige einer Grundüberzeugung: daß es für das Bewußtsein keine andere Realität, keine anderen „Gegenstände“ gibt als diejenigen, die es aus seiner eigenen Vernunftbetätigung heraus erzeugt. Die Verwandlung der Welt in die Gegenstände des Bewußtseins ist die entscheidende Tat des kritischen Philosophen. Und dies Entscheidende hat Schiller genau so scharf gesehen und genau so fest ergriffen wie Fichte. Es ist der Grundton, auf den alle philosophischen Leistungen Schillers gestimmt sind. Wenn man diese Spontaneität des Geistes in der Erzeugung seiner Gegenstände Freiheit nennt, so gilt es in diesem — aber freilich nur in diesem! — Sinne, daß Freiheit der Zentralbegriff des schillerschen Denkens, wie des kantischen und des fichte'schen ist.

Aber die allgemeine Formel der Autonomie, die das Wesen des transszendentalen Idealismus ausdrückt, enthält eine Mehrheit von Bedeutungen in sich, die in Kants Lehre sich vielfach miteinander verschlingen und je nach dem Vorrwiegenden der einen oder der anderen dem Grundgedanken von der Erzeugung des Gegenstandes aus der

Spontaneität des Bewußtseins eine verschiedene Färbung geben. Es ist nicht nur für die Feststellung von Schillers Verhältnis zur kritischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis von Kants Lehre und Entwicklung und für die Einsicht in die Motive der auf ihn folgenden Bewegung förderlich und erforderlich, diese Verschiedenheiten deutlich herauszuheben: sie belehren zugleich über den Ursprung und den Rechtsanspruch der verschiedenen Deutungen, welche die kantische Lehre selbst früher und später erfahren hat.

Als das „Bewußtsein“ nämlich, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das „Bewußtsein überhaupt“. Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird.

Geschieht das aus dem ersten jener drei Standpunkte, so rückt die Idee der Persönlichkeit in den Vordergrund des transszendentalen Idealismus. Die Selbstgesetzgebung des Willens, die Selbstbestimmung des Handelns, die Selbstgestaltung des Lebens erscheinen als die Ideale einer Gesinnung, welche keine anderen Werte in der Welt anerkennt, als die von ihr selbst gesetzten. Diese stolze Moral der Persönlichkeit ist der aus dem Wesen des Mannes selbst stammende Einschlag in der Philosophie Kants; und wir werden kaum irre gehen, wenn wir meinen, sie sei unter den persönlichen Motiven seiner Lehre das bedeutsamste. Dieser Appell, daß der Mensch als Vernunftwesen sich und sein Leben auf sich selber stelle, war aber auch der Ton, der das lauteste Echo fand und für die neue Lehre die Jünger aus der Gesinnung heraus warb. Er hat auch Schiller ergriffen,

der es aussprach, es sei gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen, als dieses kantische „Bestimme dich aus dir selbst“, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie sei. Das sagt der Dichter gerade da, wo er sich anschickt, in den Kassias-briefen seine eigne ästhetische Theorie aus Kant herauszuarbeiten; und in der Tat ist diese seine Theorie in allen ihren Phasen durch das Bestreben bedingt, die Formen zu erfassen, in denen „diese große Idee der Selbstbestimmung“ das Wesen des Schönen ausmacht. Das war aber nur dadurch möglich, daß Kants Idee der Autonomie in Schiller nicht nur den sittlichen Menschen, sondern auch den Künstler packte; daß der Dichter in der Erzeugung der ästhetischen Welt aus dem Bewußtsein, wie sie Kant lehrte, sein eigenstes und innerstes Schaffen wiederfand. Das ist die unsterbliche Bedeutung der Kritik der Urteilskraft.

Auch hierin ist es zuletzt die künstlerische Gesinnung, die Schiller zum Jünger Kants gemacht hat. Er war sich aus eignem künstlerischen Erlebnis der schöpferischen Kraft der genialen Phantasie bewußt; ihm war es das Geläufigste, daß die ästhetische Welt eine neue, eine andere ist als die gemeine. Kein Gegensatz kehrt in den ästhetischen Abhandlungen und in den dazu gehörigen Gedichten so häufig wieder wie der von Wahrheit und Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie.“ Die Erhebung des Stoffs in die Form, die Vernichtung des Stoffs durch die Form, das Hinausleben aus dem „Gemeinen und Traurigmahren“ in die höhere Welt der reinen Gestaltung — und wie sonst die charaktervollen Formeln dafür lauten: immer ist die Schönheit „unsere zweite Schöpferin“. „Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt,“ heißt es in den ästhetischen Briefen, „der wird nie die Wahrheit erobern.“ Oder „die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit

oder das sinnliche Dasein der Dinge von außen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt“. Das ist zweifellos im intimsten Sinne des transszendentalen Idealismus gedacht, und es ist höchst interessant, wie der Dichter in diesem Sinne die kritische Erkenntnistheorie sich ästhetisch assimiliert hat. In dem intellektuellen Prozeß wird der Mensch aus einem Sklaven der Natur zu ihrem Gesetzgeber: indem er aus den Empfindungen den „Gegenstand“ schafft und ihn „betrachtet“, wird er von dem Objekte wie von der Begierde, mit der es ihn ergriff, frei und erhebt sich zu der Form, dem Nachbild des Unendlichen. So vollzieht sich schon in der Wahrnehmung jener Rhythmus der drei Zustände, wonach der Mensch im physischen die Macht der Natur erleidet, im ästhetischen sich ihrer entledigt und im moralischen sie beherrscht. Aber dieser Vorgang ist die Tat des Subjekts, das in der Betrachtung von der gemeinen Wirklichkeit der Dinge die Form ablöst und auf ihr als dem schönen Scheine weilt. Diese Gleichgiltigkeit gegen die Realität ist in Wahrheit die Erweiterung des menschlichen Gemüts zu seiner höheren Bestimmung; der Schein ist des Menschen Werk, und an ihm übt das Gemüt nur sein Eigentumsrecht aus, wenn es in der Kunst des Scheins mit ihm spielt und in ungebundener Freiheit nach eigenen Gesetzen mit ihm schaltet.

Freilich fügt Schiller hinzu, der Mensch besitze dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem weitenlosen Reiche der Einbildungskraft. Er versucht nicht, und es war nicht seine Aufgabe, festzustellen, worauf die Einschränkung dieses Eigentumsrechts im Theoretischen und im Praktischen beruht: aber die Lösung dieser Aufgabe wäre vielleicht sehr schwierig, wenn nicht unmöglich auf dem Boden dieser Ästhetisierung des transszendentalen Idealismus gewesen.

Mit der leisen Wendung ins Psychologische, die daran unverkennbar ist, wird die Autonomie zu einer Praerogative der einzelnen ästhetischen Persönlichkeit und gerät in Gefahr, die Fühlung mit der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit zu verlieren. Wie es denn charakteristisch ist, daß Schiller unter den kantischen Prinzipien der ästhetischen Urteilskraft dasjenige am fremdesten geblieben ist, wonach in dem übersinnlichen Substrat der Menschheit, d. h. im Bewußtsein überhaupt, die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes gefunden war. Der Dichter berührt dies Prinzip, wo er von der Herrschaft des Formtriebes redet, bei der sich der Mensch zu einer Ideeinheit erhebe, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich faßt: aber er schwächt es damit ab, daß er diesen Zustand für denjenigen erklärt, in welchem wir „nicht mehr Individuen, sondern Gattung“ sind. Das ist allerdings um so weniger verwunderlich, je mehr man bedenkt, wie schwierig es in Kants eigner Darstellung ist, das „Bewußtsein überhaupt“ von der menschlichen Gattungsvernunft zu unterscheiden. Allein bedenklicher war es, daß in Schillers Theorie des Spieltriebes die Autonomie der künstlerischen Persönlichkeit bis zu der souveränen Schrankenlosigkeit der Phantasie gesteigert erscheinen konnte, die sich unter der Mitwirkung mißverstandner Lehren Fichtes später als romantische Ironie entfaltet hat.

Wie weit indessen Schiller selbst von dieser Gefahr entfernt war, läßt sich — innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen — am besten daraus entnehmen, daß es gerade die entgegengesetzte Richtung war, in der er zuerst seine selbständige Position auf dem Boden der kritischen Ästhetik zu gewinnen suchte. Vor schrankenlosem Subjektivismus ist derjenige bewahrt, der seine Aufgabe darin sieht, den objektiven Begriff der Schönheit zu finden: und das ist bekanntlich das Thema der Kassiasbriefe. Schon

dies Thema gilt zum mindesten als eine Ergänzung von Kants Analytik des Schönen, die sich auf die Kritik der Apriorität des ästhetischen Zustandes beschränkt und die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung der schönen Dinge abgelehnt hatte. Und in der That folgt Schiller hier einem kräftigen, sachlich wohlbegründeten Impulse. Denn so sehr er mit Kant überzeugt war und überzeugt sein durfte, daß der ästhetische Gegenstand als solcher niemals gegeben ist, sondern immer erst in der interesselosen Betrachtung als Form und Schein entspringt, so sehr vermüßte er von seinem theoretischen Bedürfnis aus in der Kritik der Urteilskraft eine Antwort auf die Frage, wie die Stoffe der Erfahrung beschaffen sein müssen, um solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlerisch gestimmten Gemüte hervorrufen oder auch nur vertragen zu können. Auch dieses theoretische Bedürfnis Schillers wurzelt in seinem künstlerischen Erleben. Wir wissen genau, wie vorsichtig und gewissenhaft er selbst in der Wahl seiner Stoffe und in der Erwägung ihrer dichterischen Formbarkeit verfuhr: mußte er sich nicht Rechenschaft darüber zu geben versuchen, auf welchen Eigenschaften in den Stoffen selbst diese Verschiedenheit ihrer ästhetischen Verwerthbarkeit beruhe? Diese Frage hatte Kant beim Schönen in der That nicht gestellt, geschweige denn beantwortet: denn sie lag außerhalb seiner rein transszendentalen Problemstellung, die nur die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori für das Geföhlsvermögen betraf. Gerade so wenig hatte er in der Kritik der reinen Vernunft die methodologische Frage aufgeworfen, welche Eigenschaften etwa die einzelnen Erscheinungen aufweisen müssen, um unter besondere Naturgesetze subsumiert zu werden. Jenes Problem der *Kalliasbriefe* stellte aber in keiner Weise den transszendentalen Idealismus der Ästhetik in Frage, es lag vielmehr unmittelbar in dessen Konsequenz. Ja, Schiller hätte sich darauf berufen können,

daß Kant selbst in der Analytik des Erhabenen den Weg eingeschlagen hatte, genau zu untersuchen, wie Erfahrungsinhalte an Größe oder Kraft beschaffen sein müssen, um zwar nicht selbst erhaben zu sein, aber das Gemüt in den Zustand zu versetzen, worin sie als erhaben beurteilt werden.

Dabei läuft die Schiller'sche Lösung des so gestellten Problems auf eine Vorstellungsweise hinaus, welche die höchste und reifste Form des transszendentalen Idealismus zur Voraussetzung hat: denn die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, diese innere Notwendigkeit der Form an einer sich selbst erklärenden Erscheinung, diese Heautonomie, die eine objektive Beschaffenheit der Gegenstände sein soll, weil sie ihnen bleibt, auch wenn das vorstellende (Einzel-) Subjekt ganz hinweggedacht wird, — alle diese aus dem kritischen Begriffsarsenal geholten Bestimmungen sind doch nur dann verständlich, wenn die Naturerscheinungen, die jenes objektive Merkmal des Schönen an sich haben sollen, selbst schon als Gegenstände des Bewußtseins überhaupt gedacht werden. Niemals ist Schiller dem letzten Höhepunkte des Transszendentalismus näher gewesen als hier, wo er sich von dem sogenannten subjektiven Idealismus zugunsten einer objektiven Definition der Schönheit zu entfernen scheint. Und wie reif er bei der Zusammenfassung seiner gesamten Untersuchungen diese begrifflichen Beziehungen durchschaut hat, zeigen die Worte, die er am 25. Oktober 1794 an Körner schrieb: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt. Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein.“

Solchen Aussprüchen gegenüber wird man sich doch freilich schwer des Eindrucks erwehren können, daß die

Energie des Schillerschen Denkens von der Ausbildung, Anwendung und Ergänzung der kantischen Prinzipien leise zu ihrer Umbildung hindrängt, ohne diese selbst zu vollziehen. Denn von dieser Art der Stellungnahme zur kantischen Ideenlehre war der Schritt nicht weit zu Schellings „transszendentalem Idealismus“, von dem sich dann die Aussicht auf die „Philosophie der Kunst“ und die hegelsche Ästhetik eröffnet. Schiller selbst hat diesen Schritt nicht getan. Denn er verfolgte diesen Weg nicht weiter. Ihm genügte dieser sein Beitrag zur Ausführung des Gedankens, den ja im Grunde genommen auch schon die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hatte: daß der Stoff der Naturerscheinungen und das Formprinzip der Vernunft in letzter Instanz aufeinander hinweisen und zweckvoll aufeinander abgestimmt sind. Die Durchführung überließ er den Systematikern; er selbst wendete sich nun ganz der Aufgabe zu, die ihm vor allem am Herzen lag: mit den kantischen Begriffen die Stellung der Kunst im Zusammenhange der menschlichen Lebensentwicklung zu begreifen. Eben damit aber kehrte Schillers transszendentaler Idealismus von jenem Ausblick auf das Metaphysische zu der wesentlich anthropologischen Auffassung zurück.

Denn wenn das Schillersche Hauptproblem, dessen Lösung für den Dichter sächlich seit den „Künstlern“ feststand und stehen geblieben ist, jetzt unter die Gesichtspunkte des transszendentalen Idealismus gerückt wurde, so war das entscheidende Moment die Auffassung des ästhetischen Lebens als der spezifischen Leistung des Menschen. Nur in seiner sinnlich-übersinnlichen Doppelnatur sollten die Bedingungen für diese Funktion gegeben, eben deshalb aber auch in dieser Funktion selbst die vollständigste Betätigung seines Wesens enthalten sein. Diese Voraussetzung vom Menschen als dem Mittelgliede zweier Welten hatte Schiller dereinst den herrschenden Vorstellungen ent-

nehmen können: aber sie war auch in die kantische Weltanschauung übergegangen, und sie bildete eines der Grundmotive der Kritik der Urteilskraft. Natur und Freiheit — so hieß es hier —, die sonst geschiedenen Reiche der theoretischen und der praktischen Vernunft, finden in dem ästhetischen Bewußtsein ihre Vereinigung: aber gerade deshalb legte auch Kant darauf Wert, daß das Schöne und das Erhabene nur Erscheinungen für den beiden Sphären zugehörigen Menschen seien. Ganz in diesem Sinne behandelt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Transszendentalpsychologie, die an fichtesche Bestimmungen anklängt, konstruiert er bekanntlich den Spieltrieb als die Ausgleichung des Gegensatzes der beiden Triebrichtungen im Menschen: Diese Konstruktion hat zwar ihr Vorbild in dem Spiel der Vorstellungsvermögen oder Erkenntniskräfte, das in der Kritik der Urteilskraft die transszendentalpsychologische Grundvoraussetzung bildete: aber sehr viel energischer als Kant hob Schiller hier hervor, daß das ästhetische Leben dem Menschen wesentlich und einzig angehöre. Weder unter ihm in der Natur noch über ihm in der Geisterwelt gibt es Schönheit: in ihm allein als dem sinnlich-übersinnlichen Doppelwesen ist sie möglich und als Ausprägung dieses feines spezifischen Wesens notwendig. Während die theoretische Vernunft über ein Reich der Natur gebietet, dem das empirische Wesen des Menschen nur als ein Teil neben andern eingeordnet ist, während die praktische Vernunft ihr Freiheitsgesetz für „alle vernünftigen Wesen“ überhaupt errichtet, zu denen der Mensch nur als eines der Glieder einer übersinnlichen Weltordnung gehört, hat es die ästhetische Vernunft einzig und allein mit dem Menschen als diesem gegebenen Doppelwesen zu tun. Hier ist demnach die kritische Untersuchung wirklich auf das Verständnis der Organisation der menschlichen Vernunft gerichtet, und die Auffassung der kantischen Lehre,

welche das ganze Geschäft der Transszendentalphilosophie unter diese Aufgabe stellt, findet in dem transszendental-psychologischen System der Schillerschen Ästhetik ihr bedeutendstes Vorbild, das z. B. gerade bei Alb. Lange auch historisch als solches gewirkt haben mag. Um so begreiflicher aber ist es, daß Schiller in diesen „Briefen“ mit jenem „objektiven“ Begriffe der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, zu dem er in den Ralliasbriefen vorgebrungen war, direkt nichts anfangen konnte.

Aus der Lehre vom Spieltrieb, die Schiller in dieser Weise entwickelte, ergab sich notwendig das doppelte Verhältnis, wonach der ästhetische Zustand einerseits als die unumgängliche Überleitungsstufe aus der sinnlichen in die intellektuell-moralische Bestimmtheit des Menschen, andererseits als die vollkommenste und höchste Ausprägung seines ganzen, nur ihm eigenen Wesens gelten mußte. Beide Seiten der Sache sind in ihr selbst gleichmäßig begründet und gehören deshalb für Schiller, wie schon in den „Künstlern“, notwendig zusammen, ohne miteinander zu streiten: sie können nicht auf verschiedene Entwicklungsstufen des Schillerschen Denkens verteilt werden. Vielmehr ist eigentlich erst hier dem Dichter die begriffliche Lösung des Problems gelungen, das ihn und Körner in ihrem Briefwechsel als das wichtigste beschäftigt: unter einem höheren Prinzip das Verhältnis des ästhetischen und des moralischen Lebens zueinander zu bestimmen. Es ist das intimste Lebensinteresse Schillers, das hier seine Befriedigung findet: die Beziehung seines persönlichen Berufs auf die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen. Wir verstehen, wie nach dieser innersten Beruhigung der lang zurückgehaltene Quell seiner dichterischen Schöpferkraft sich in mächtigem, hinreißendem Strome ergossen hat.

Was aber dem kritischen Denker Schiller hier vorschwebt, ist, wie wir heute sagen würden, nicht mehr und

nicht weniger als die Frage nach der lebendigen Beziehung der Vernunftwerte zueinander. Wir wissen, wie Kant ursprünglich darauf ausgegangen war, sie in reinlicher Scheidung auseinander zu halten: aber die Kritik der Urteilsthraft, sein höchstes Werk, hatte, wie sie das Verhältnis der teleologischen Betrachtung zur Erkenntnis der Naturgesetzmäßigkeit in mustergiltiger Weise bestimmte, so auch die Beziehungen des ästhetischen Verhaltens im Schönen wie im Erhabenen zu der sittlichen Natur des Menschen herausgearbeitet. Fern von allen engen und ängstlichen Unterstellung der Kunst unter moralisierende Zwecke, war hier die bedeutsamste Verbindung des ästhetischen Lebens mit den höchsten Wertbestimmungen der Menschheit vollauf begriffen worden. Freilich hatte Kant in der kritischen Reinlichkeit seiner Unterstellungen gerade diese Beziehungen aus dem Umkreise der „reinen“ Schönheit verwiesen und sie bei der „angehängten“ untergebracht, zu der schließlich doch auch — wie es Schiller selbst gezeigt hat — das Erhabene zu rechnen ist. Schillers Begriffsbestimmungen hatten das „bedeutungslose“ Schöne von vornherein aus der Welt geschafft: die „Freiheit in der Erscheinung“, die er auch als „Vernunftähnlichkeit“ bezeichnete, ließ die Selbstbestimmung aus jeglicher Gestalt des Schönen uns „zurückstrahlen“. Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung“ nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mitteln der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewußtsein mundgerecht zu machen.

In der That hatte Schiller in der Idee der Selbstbestimmung das höhere Prinzip gefunden, dem sich der moralische und der ästhetische Wert gleichmäßig unterordneten. Daß auch der logische Wert, die Wahrheit, in dieselbe Ordnung gehört, berührte er nur gelegentlich: aus der Gesamtheit seiner Interessen ist es zu verstehen,

daß er das Hauptgewicht auf die Koordination des moralischen und des ästhetischen Wertes legte. Diese Koordination aber wurde selbstverständlich zu einer Wechselwirkung: wie das Schöne sich in der Bedeutsamkeit vollendet, mit der die sittliche Bestimmung des Menschen als frei gestaltete Form in die sinnliche Erscheinung tritt, so kann zwar die Erhabenheit der Pflichterfüllung in ihrem Triumphe über die sinnliche Neigung moralisch nicht überboten werden, aber es gibt ein „ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ in der edlen Gesinnung.

Diese Theorie der „schönen Seele“ steht nun wieder an sich, wie es Schiller selbst sehr richtig hervorgehoben hat, in keinem Widerspruch mit der kantischen Ethik; aber sie enthält eine anders gerichtete Anwendung ihrer Prinzipien und tritt deshalb in Gegensatz zu derjenigen, die Kant seinem eigenen Wesen gemäß ausgeführt hatte. Das Verhältnis der beiden im Menschen verknüpften Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, zeigt bei Kant wie bei Platon ein doppeltes Gesicht: es besteht zwischen ihnen einerseits der notwendige Gegensatz, ohne den die Norm und der Imperativ gegenüber der gegebenen Wirklichkeit ihren Sinn verlieren würden, und andererseits die Zusammengehörigkeit, vermöge deren allein auf eine, wie auch immer beschränkte Verwirklichung der Norm im Wirklichen zu rechnen ist. Die negative Seite dieses Verhältnisses hat Kant, zumal in der eigentlichen Moral, mit der Rigorosität betont, die Schillers Widerspruch und Spott hervorrief; aber auch Kant hat in seinen großen Gesamtansichten des Lebens die schließliche Gestaltung der Sinnenwelt zur Verwirklichung der Freiheit deutlich gezeichnet. Schiller aber hat sich zu der Notwendigkeit des Gegensatzes bedingungslos für alle Fälle bekannt, in denen das höhere Ziel seiner ästhetischen Ausgleichung noch nicht erreicht ist.

Auch diese bekannteste Differenz zwischen dem Dichter

und dem Philosophen ist also an sich nur von gradueller und sekundärer Bedeutung, indem sie sich erst auf dem Boden einer prinzipiellen Gemeinsamkeit entwickelt. Aber in den Argumenten, mit denen Schiller dabei seine Stellung verteidigt, kommen Motive zum Wort, in denen sich wiederum leise Antriebe tieferer Abspaltung ankündigen. Es handelt sich um den Wert der Legalität. Schiller macht darauf aufmerksam, daß eine dem Sittengesetz konforme Handlung, die nur als schöne Wirkung einer glücklichen Natur anzusehen ist, zwar vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, darum aber doch ihren positiven Wert nicht etwa im gemein utilistischen Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkte behält, daß damit die Verwirklichung des Sittengebotes in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens erreicht ist. Diese objektive Realisierung des Sittengesetzes gilt also bereits als ein eigener Wert neben der subjektiven Grundbestimmung, daß nichts gut sei als der gute Wille. Indem Schiller hier die erzieherische Bedeutung der ästhetischen Veredelung der Empfindungen im Vernunftinteresse der Gesamtheit hervorhebt, bereitet er die Auffassungsweise vor, die in Hegels Unterscheidung der subjektiven Moralität von der objektiven „Sittlichkeit“ ihr letztes Wort gesprochen hat.

Damit hängt noch ein anderes zusammen. Das Ideal der schönen Seele ist schließlich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der kantischen Moral, für die alles Einzelne seinen ethischen Wert nur durch die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetze erhalten sollte. Je mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie — nach den Prinzipien der Kritik der Urteilskraft — den Charakter des Einzelurteils an, dessen Wertungsgrund nicht mehr in einem Begriffe zu suchen ist. Und so wächst hier wieder die Urmacht der Persönlichkeit heran, deren ethischen Wert

Kant zwar im allgemeinen auf die höchste Höhe gehoben, deren individueller Gestaltung er aber in seiner Lehre nicht hatte gerecht werden können.

Alle diese großen Fragen über die Verhältnisse der Kulturwerte zueinander kommen nun natürlich auch bei Schiller in den lebendigsten Fluß, wenn sie unter die geschichtsphilosophische Betrachtung gestellt werden, deren eigenste Aufgabe ja gerade die Beantwortung dieser Fragen ist. Hier treten deshalb, wenn man Schillers Verhältnis zu Kant ins Auge faßt, alle die Differenzen zutage, die bisher im einzelnen betrachtet wurden. Während der königsberger Philosoph den Sinn der Geschichte in der Herbeiführung der besten Staatsverfassung sieht, hat der Dichter das ästhetische Leben in den Mittelpunkt der historischen Bewegung gestellt. Dem Historiker Schiller, dem die Universalgeschichte schließlich doch wesentlich Kulturgeschichte war, ist die Gestaltung eines Reichs vollkommener Bildung, der „ästhetische Staat“, das Beste, was von der Erziehung der Menschheit zu hoffen ist.

Allein soweit hier die sachlichen Bestimmungen bei Kant und bei Schiller auseinandergehen mögen, so tief bleibt die Verwandtschaft im eigentlichen philosophischen Prinzip. Das kommt am besten bei den Fragen nach dem Anfang der Geschichte, nach dem Verhältnis der historischen Bewegung zu ihren natürlichen Bedingungen heraus. Für Schiller wie für Kant ist die Geschichte keine Notwendigkeit natürlicher Entwicklung: sie ist das Werk der menschlichen Gattung, ihre Tat der Freiheit, ihre Selbstbestimmung zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Das ist die letzte und höchste Gesinnungsgemeinschaft beider Denker im transszendentalen Idealismus.

Fichtes Geschichtsphilosophie.

Ein Vortrag. 1908.

Bei dem Namen Johann Gottlieb Fichtes denkt das politisch bewegte Geschlecht von heute zunächst seiner nationalen Großtat, der „Reden an die deutsche Nation“, deren Jahrhundertfeier wir in diesem Winter begehen durften. Diese gewaltigen Reden sind geboren aus der Not und Schmach der Zeit, aber die Wucht ihrer Wirkung war die der Gesinnung, die Gesinnung erzeugte. Darum haben sie nicht nur symptomatisch, sondern selbst schöpferisch ihre fundamentale Bedeutung in jener Regeneration unseres Volkes, wie es neuerdings in Friedrich Meineckes glänzendem, die intimen Zusammenhänge des historischen Prozesses deutlich bloßlegenden Buche über „Weltbürgertum und Nationalstaat“ aufgewiesen worden ist. Der Denker hat daran ebensoviel Anteil wie der Patriot, der Denker, der das Sehnen der Zeit im Lichte der Ewigkeit sieht und die Gegenwart mit ihren Zuständen und Aufgaben aus dem Sinne des Ganzen heraus betrachtet. Diese Reden konnte der Patriot nur halten, weil er zugleich der Begründer der Geschichtsphilosophie für die neuere Zeit war und damit in der Entwicklung des deutschen Idealismus einen ihrer charakteristischen Züge mit voller Deutlichkeit ausprägte.

Die begrifflichen Grundlagen dafür liegen natürlich in Kants kritischer Philosophie: aber wenn Fichtes Lehre für die gesamte Weiterentwicklung den Durchgangspunkt

gebildet hat, so hat er an keinem Punkte eine tiefergehende Veränderung daran vorgenommen, als an diesem. Es wird zum Verständnis davon wünschenswert sein, ein wenig weiter zurückzugreifen.

Die neue, die kritische oder transszendentale Philosophie setzt den Grundgegensatz im Denken und Leben des 18. Jahrhunderts voraus und hat daran ihr Problem. Wenn wir dies Zeitalter das der Aufklärung nennen, so geschieht es im Hinblick auf die rationalistische Überströmung, welche, von den theoretischen Idealen der Klarheit und Deutlichkeit erfüllt, die Welt mit ihrer Verstandeseinsicht durchdringen und das Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit danach gestalten wollte. Aber daneben läuft durch die ganze Zeit eine irrationalistische Unterströmung, welche aus dem Gefühl, „daß das Ganze unserer Existenz, durch Vernunft dividiert, nicht restlos aufgeht“, in tiefer leidenschaftlicher Bewegung ihren ursprünglichen Lebensinhalt zur Geltung bringen will. In der deutschen Literatur ist das Verhältnis dieser beiden Strömungen durch den bekannten Gegensatz der regelrechten Dichtung nach der Vorschrift Gottscheds und der genialen Bewegung von Sturm und Drang bekannt. In der allgemeinen europäischen Literatur sind es die beiden großen Namen Voltaire und Rousseau, deren freundliche und feindliche Beziehung diese Zusammenhänge wohl am einleuchtendsten hervortreten läßt. Die kritische Philosophie nun richtet sich auf diesen Gegensatz gerade in dem Sinne, daß es die Grenzen der Geltung zwischen beiden Strömungen genau zu bestimmen gilt. Kant hat den Versuch, Welt und Leben, Erkenntnis und Sittlichkeit so weit wie irgend möglich mit der Vernunft zu durchdringen und rational zu gestalten, so weit und so energisch wie kein anderer durchgeführt und um so schärfer damit die Grenze bestimmt, bis wohin das möglich ist. Man kann alle seine Untersuchungen auf die Formel bringen, den

irrationalen Rest der Wirklichkeit rational zu umgrenzen. Dies ist der Sinn seines Ding-an-sich-Begriffes und aller der Beziehungen, die sich daran knüpfen, dies auch der Grund, weshalb ein so schwieriger Begriff, in welchem so mannigfache und verschiedenartige Motive des Denkens zusammenliefen, für die Folgezeit eine fundamentale Bedeutung gewonnen hat.

Die „Kritik“ begründete dabei die rationale Erkenntnis in der Beschränkung auf die Form des Wissens, auf das Allgemeine, die Gesetze, die Prinzipien. Die Wissenschaft, die Kant anerkannte und kritisch rechtfertigte, war die Wissenschaft von den Gesetzen der Erfahrung, die Naturwissenschaft und im besonderen die mathematische Naturwissenschaft, die newtonsche Theorie. Nur diese allgemeinen Formen erwiesen sich als streng rational, ihr Inhalt behielt die Irrationalität des bloßen Gegebenseins. Schon die einzelnen Gesetze waren aus den allgemeinen Grundgesetzen nicht ableitbar, sie blieben empirischen Charakters. Zwar tat Kant über die „reine Naturwissenschaft“ der Kritik und der Prolegomena noch einen Schritt hinaus durch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, aber sein vielfaches, mit immer neuen Anläufen ringendes Bestreben, den „Übergang von der Metaphysik zur Physik“ zu finden, beweist, daß er niemals ganz die Hoffnung aufgegeben hat, die Rationalisierung der Erfahrung immer noch weiter vorzuschieben. Freilich hatte er schon in der Kritik der Urteilskraft eine andere Lösung gefunden. Das Besondere in der Natur, lehrte er dort, die einzelnen Erscheinungen und die einzelnen Gesetze, bleibt für unsere Erkenntnis in alle Wege „zufällig“, das heißt aus den formalen Bestimmungen des Intellekts nicht ableitbar; und darauf beruht das Recht, dies logisch Zufällige der Erscheinungen durch die reflektierende Urteilskraft so zu betrachten, „als ob“ ihr zweckmäßiger Zusammenhang in dem ganzen

System der Erfahrung wie in den einzelnen Gebilden des organischen Daseins einem schöpferischen Verstande nach seinem notwendigen Wesen angehöre.

Eine ähnliche Verwicklung zeigt sich in Kants Ethik. Ihr bewunderungswürdig tiefer Ernst beruht auf der hohen Spannung des Persönlichkeitsgedankens. Aber die einzige Würde, die für die Person in Anspruch genommen wird, gebührt ihr nur vermöge ihrer Autonomie, der Freiheit, womit sie sich selbst das Gesetz gibt — das Gesetz, das in gleicher Weise für alle gelten soll. So läuft aller Wert menschlichen Wollens und Handelns auf die Angemessenheit der Gesinnung zu Maximen, zu generalen Regeln hinaus, und in dieser Maximenhaftigkeit bleibt kein Raum für den Eigenwert des Individuellen. Das Einzelpersönliche ist auf dem ethischen Gebiet das Irrrationale, ebenso wie der intelligible Charakter in den Bereich des unerkennbaren Ding-an-sich geflüchtet werden mußte. Hier lagen die Motive, welche schon Kant auf den Grenzbegriff des Genies führten, die exemplarisch werthhafte, unbegreifliche, begrifflich unbestimmbare Individualität.

Aus diesen Voraussetzungen ist Fichtes philosophische Entwicklung zu verstehen. Seine erste Wissenschaftslehre ging auf den kühnsten Rationalismus aus, auf eine restlose Ableitung der Welt aus der Vernunft, wie er dies mit der Ablehnung des Ding-an-sich-Begriffes noch in den Einleitungen in die Wissenschaftslehre ausgesprochen hat. War es doch die Aufgabe dieses Systems gewesen, den zweckvollen Zusammenhang aller Vernunftthandlungen aus dem Wesen des Ich abzuleiten: und diese „Geschichte des Bewußtseins“ schien gelungen zu sein, bis die dialektische Konstruktion auf die grundlos freien Handlungen stieß, die in der Empfindung den Inhalt der empirischen Wirklichkeit ausmachen. Diese unbewußte Grundlage alles Bewußtseins war aber wiederum nur gegeben, sie war

nicht abzuleiten, sondern nur zu erleben. Das hat Fichte mit voller Deutlichkeit erkannt. Später haben Schelling und Hegel seinen ersten Gedanken wieder aufgenommen und die Künste der Dialektik damit bemüht, das Besondere in Natur und Geschichte aus der Form der Vernunft und ihrer inneren Bewegung zu begreifen. Fichte dagegen betonte mehr und mehr, daß dieses Besondere nicht zu verstehen, sondern nur zu erleben ist. In dieser seiner Wendung zu Jakobi besteht, wie es erst die neueren Forschungen deutlich erkannt haben, der Umkehrpunkt von Fichtes Entwicklung; es ist seine Wendung vom Rationalismus zum Irrationalismus — von der Aufklärung zur Romantik.

Alles, was für die Erkenntnis durch Erfahrung gegeben sein muß und in seiner Notwendigkeit nicht aus Verstandesprinzipien hergeleitet werden kann, hatte man im 18. Jahrhundert mit einer weiteren Bedeutung des Ausdrucks, als sie uns heute geläufig ist, das „Historische“ genannt. Wenn wir unter dem Historischen heute im engeren Sinn das Geschichtliche verstehen, so verdanken wir das zum großen Teil den Erwägungen, die sich bei Fichte an jene irrationalistische Wendung anknüpfen mußten. Das Empirische, das Besondere, das Einmalige durfte doch nicht vernunftlos sein. Freilich bestand seine Vernünftigkeit nicht in der logischen Ableitbarkeit aus dem Gesetz, aus dem Allgemeinen. Wenn es trotzdem vernünftig sein kann und soll, so ist es nur teleologisch, nur ethisch vernünftig durch eine Wertbestimmung. Damit erst wird das Historische das Geschichtliche. Jenes Einzelne aber, das „Zufällige“, das nicht logisch notwendig, das theologisch auch anders zu denken und das dann doch teleologisch vernünftig ist, — das eben heißt Freiheit. Dieser Begriff der Freiheit bedeutet also einerseits das nicht nach allgemeinem Gesetz Determinierte, andererseits das in seiner Selbstbestimmung für sich allein Wertvolle.

Dies sind die erst in neuerer Zeit wieder verstandenen methodologisch-erkenntnistheoretischen, die eigentlich transszendentalen Grundlagen und Grundzüge der Fichteschen Geschichtsphilosophie. Aber darüber hinaus ging Fichtes Zeit, wie er selbst, sogleich mit lebendigem Gegenwartsinteresse zu den sachlichen Fragen über. Es galt und gilt, die Geschichte in ihrer empirischen Gegebenheit als die Verwirklichung von Vernunftwerten in einmalig zeitlichen Erscheinungen zu verstehen. Aber deren Besonderheit selbst, Menschen, Völker, Ereignisse usw., ist niemals begrifflich ableitbar oder theoretisch konstruierbar: sie bleibt logisch zufällig. Daher darf es der Geschichtsphilosophie nicht einfallen, der empirischen Historie Konkurrenz zu machen. Sie hat weder das Einzelne, noch etwa die Totalität des Einzelnen in seinen empirisch kausalen Zusammenhängen begrifflich zu konstruieren, sondern es völlig dem empirischen Studium der Geschichtsforschung anheimzugeben und soll beileibe keine Universalgeschichte sein, wie man das heutzutage wohl gelegentlich versucht. Fichte hat dies durchaus fern gelegen. Seine Kenntnisse auf dem universalhistorischen Gebiet waren nicht eingehend und umfassend genug, um ihn dazu zu verleiten. Aber selbst wenn er sie in dem Maße wie Hegel besessen hätte, so würde er jenes doch nicht gewollt haben. Auch sachlich handelt es sich für ihn dabei nicht um das Zeitliche, sondern um das Ewige in der Geschichte; aber allerdings nicht das Ewige über der Geschichte (das leistet ja die allgemeine Wissenschaftslehre), sondern um das Ewige in der Geschichte.

Geschichtsphilosophie als besondere Disziplin hat die Aufgabe, begrifflich den allgemein sachlichen Charakter desjenigen Geschehens zu bestimmen, das historisch ist. Denn es versteht sich von selbst, daß nur ein außerordentlich kleiner Teil von dem, was in der Welt überhaupt geschieht, geschichtlich ist.

Was ist nun das, was das Geschehen zur Geschichte, was den zeitlichen Verlauf zu einem Vernunftwert macht? Was heißt es, daß in der Geschichte sich die Vernunft durch Freiheit verwirklicht? Es ist ja nach Fichte überhaupt nichts als das Ich, nichts als die Vernunft. So kann also auch die Geschichte als zeitlicher Prozeß nur Vernunft zum Inhalt und Sinn, nur Vernunft zum Anfang und zum Ende haben. Aber die Vernunft am Anfang und die am Ende werden verschieden sein, sie müssen daselbe und doch wieder nicht daselbe sein. Im Anfang wird die Vernunft als gegeben, am Ende wird sie als selbsttätig erzeugt vorhanden sein. Das nennt Fichte die Vernunft als Natur und die Vernunft als Freiheit. Hiernach hat er in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ die fünf Stadien alles historischen Geschehens entworfen, nicht als einen universalhistorischen Abriß, sondern vielmehr als den Typus des Vorganges, der sich überall abspielt, wo von einem wahrhaft geschichtlichen Geschehen die Rede ist. Ein solches muß immer ausgehen von dem Zustande, den Fichte als „Vernunftinstinkt“ bezeichnet, einem Naturzustande der unbewußten, halbbewußten Vernünftigkeit, und der historische Vorgang wird darin bestehen, den Menschen aus diesem Gegebenen in eine bewußte, gestaltende Herrschaft der Vernunft überzuführen. Diesen Weg aber kann die Gesamtheit nur vermöge der Emanzipation der Individuen von der ursprünglich bedingungslos geltenden Unterwerfung unter das instinktive Gesamtbewußtsein betreten. Und wenn schon Kant im „Sündenfall“ den Anfang der Geschichte gesehen hatte, so deutet Fichte diese Ablösung des sich selbst im Gegensatz zur Autorität bestimmenden Individuums als das Wesentliche in allen historischen Vorgängen. Indem die Individuen immer mehr von dem Allgemeinen frei werden, das als Sitte, als Satzung, als Autorität ursprünglich seine dumpfe Herrschaft über

sie ausübte, vollendet sich schließlich diese Sündhaftigkeit in der Anarchie der Meinungen und der Leidenschaften, in der Atomisierung der Gesellschaft: das ist die Auflösung des Ganzen in die Einzelnen, die nichts mehr über sich anerkennen wollen. Von diesem Zustande der vollendeten Sündhaftigkeit, der gesetzlosen Willkür, erwächst die beginnende Vernünftigkeit in der Besinnung des Individuums, das, wenn es nur seinem eigenen Urteil traute, doch schließlich in diesem Urteilen selbst eine höhere, eine allgemeine Gesetzmäßigkeit entdeckt. Dadurch wandelt sich die Willkür in intellektuelle und moralische Freiheit, und diese Besonnenheit vollendet sich am Ende zu der „Vernunftkunst“, die aus solcher allgemeingültigen Einsicht und Selbstbeherrschung das Leben zu einer geschlossenen Verwirklichung der Vernunft gestaltet.

Wenn Fichte hierin die allgemeine Form des historischen Prozesses erkannt zu haben glaubte, so steht das im genauesten Zusammenhange mit seiner Wissenschaftslehre. Durch den historischen Prozeß vollzieht sich an der Menschheit im Ganzen, in Völkern und Zeitaltern, das selbe, was das Individuum zu einer geistigen Persönlichkeit macht. In beiden Fällen arbeitet sich die Vernunft aus blindem Gegebensein zu bewußter Gestaltung heraus. Wie die Naturbedingungen der Individualität in dem physischen Organismus und in seinen Beziehungen zu seiner Umwelt gegeben sind, wie sie aber erst durch die bewußte Klarheit der Arbeit des Willens an sich selbst zur Erfassung und Gestaltung der Persönlichkeit erhoben werden müssen, so gilt es auch von der geschichtlichen Menschheit überhaupt, daß sie aus dem Naturzustande des Vernunftinstinktes durch Selbstentzweiung und Selbstzerstreung, durch alles Elend und alle Sünde des Streites hindurch zur bewußten Selbsterfassung und Selbstgestaltung kommen muß. Da Ich ist das Prinzip auch für die Völker, auch für die Menschheit. So hat Fichte in den

„Reden an die deutsche Nation“ den Grundgedanken entwickelt, wie ein Volk als Gesamtpersönlichkeit aus der in Abstammung und Sprache gegebenen Naturanlage sich selbst zum bewußten Wesen neu erzeugen, erfassen und gestalten soll. Schiller, mit dem Fichte dereinst in Jena solche Gedanken gemeinsam gedacht hatte, nannte das den Weg der Menschheit von Arkadien nach Elysium. Fichte selbst hat dies Verhältnis besonders interessant in dem merkwürdigen Bruchstück „über Geist und Buchstab in der Philosophie“ behandelt. Es war für die Horen bestimmt, wurde aber von Schiller abgelehnt. In der Herausgabe von Fichtes Werken ist es unter die populären Schriften geraten. In Wahrheit gehört es zu dem Schwersten, was Fichte geschrieben hat. In dieser Darstellung selbst ringt sich mühsam genug der Gedanke zur Klarheit, daß alle Werte der Menschheit — ästhetisch, ethisch, historisch — aus der „Besonnenheit“ erwachsen, mit der das geistige Wesen von seiner dunklen Naturanlage her sich selbst erfaßt und ins Lichte gestaltet. Diese Vernunftgestaltung des in dunkler Anlage Vorgefundenen nennen wir die Kultur, und so besteht das Wesen aller Geschichte aus der Erhebung des Naturgegebenen in die Kultur. Den Fortschritt dieser Geschichte bildet die Auflösung eines halbbewußten Naturzustandes der Gesamtheit, und diese Auflösung selbst ist nur möglich durch den „Abfall“ der Individuen von der Herrschaft des ohne Wissen seines Rechtsgrundes Bestehenden, der Tradition und Autorität. Erst von solcher Zersetzung und Zerstörung jener ersten naturgegebenen Substanz des Gesamtlebens ist die Rückkehr zur Vernunftseinheit im klaren und gestaltungskräftigen Bewußtsein möglich.

Das ist in der Tat der Typus des Gesamtprozesses, den alle großen Kulturvölker durchgemacht haben: in der einfachsten und durchsichtigsten Form ist er durch das Verhältnis des Sokrates zu den Sophisten zum Ausdruck

gekommen. Fichte hat diese Einsicht wesentlich dazu benutzt, seine Stellung zur Aufklärung in der schärfsten Weise darzulegen. Er schildert die eigene Gegenwart als jenes Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, das mit der Zerstörung der Autorität und mit der Willkür des individuellen Urteils seine Lebenseinheit verloren hat und in den unvernünftigen Streit der Meinungen und der Leidenschaften zersplittert ist. Hier wird wohl in der reinsten Form begrifflicher Ausschmiedung der Lebensgegensatz von Aufklärung und Romantik formuliert. Die Gegenströmung gegen die Revolution, in der man die logische und unabwendliche Konsequenz des aufklärerischen Denkens und der Mündigkeitserklärung des individuellen Urteils sehen zu müssen glaubte, hielt sich hier wie anderwärts berufen, da, wo die Revolution eingerissen hatte, wieder aufzubauen und die organische Lebenseinheit der Gesellschaft zurückzugewinnen. Dies tiefe Bedürfnis hatte in Deutschland zuerst Novalis in dem damals nicht gedruckten Aufsatz „Europa oder die Christenheit“ ausgesprochen, und die religiöse Färbung, worin er dies romantische Sehnen darstellte, hatte durch Vermittlung Friedrich Schlegels bei den französischen Traditionalisten und Legitimisten die lebhafteste Anerkennung und Ausmalung gefunden. Selbst Auguste Comte hat mit Wiederholung derselben Tiraden gegen die Gewissensfreiheit die Neuorganisation der Gesellschaft auf Grund der allgemeingültigen Überzeugung aus den Lehren der positiven Wissenschaft aufzuführen gesucht. In diesem Bestreben, die Wissenschaft als einheitliche und unveränderliche Basis der neuen Gesellschaftsordnung zu gestalten, begegnet sich Fichte mit jenen französischen Bestrebungen, nur daß dieser Platonismus bei ihm den rein philosophischen Charakter seiner Wissenschaftslehre an sich trägt.

Aber damit hängt es nun zusammen, daß für Fichte immer mehr der historische Prozeß zu einem wesentlich

erzieherischen Vorgang wurde. Sachlich ist das durchaus begreiflich aus der Bedeutsamkeit, welche die Tradition für alles geschichtliche Leben besitzt. Dessen Eigenart besteht eben gerade darin, daß jede Generation ihre geistige Errungenschaft auf die andere als ein neues Moment unter den Voraussetzungen ihrer eigenen Lebenstätigkeit überträgt. Daher sind die Veränderungen, die das menschliche Geschlecht im Verlauf seiner Geschichte durchmacht, nicht nur solche Umgestaltungen, wie sie sich sonst biologisch aus der Festsetzung von individuellen, sich vererbenden Variationen im Laufe der Zeit zusammenfügen, sondern sie bestehen in bewußten Neugestaltungen der Humanität von Generation zu Generation. Zu solchen Erwägungen mochten Vorbilder wie Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ oder Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ hinzukommen, um für Fichte den historischen Prozeß wesentlich als Erziehung erscheinen zu lassen. Da nun aber die Erziehung immer einen Erzieher und einen zu Erziehenden voraussetzt, so kam Fichte — und das war eine wenig glückliche Hypothese in der Richtung einer Konstruktion der Universalgeschichte — zu der Fiktion des Urvolks oder Normalvolks, der zu seiner Zeit auch die mythologischen Forschungen sich zuneigten. Der Philosoph meinte, im Urzustande müsse die Menschheit das Zeitalter des Vernunftinstinktes wenigstens zu einem Teile, d. h. in einem Normalvolk dargelebt haben, einem Urvolk, dem dann, als es in seiner uraldischen Unschuld durch die Barbaren gestört wurde, die Aufgabe zufiel, diese siegreich zu erziehen und ihren sinnlichen Trieben die Vernunft als Autorität entgegenzuhalten. In den „Reden an die deutsche Nation“ versteigt sich dann Fichtes weltbürgerlicher Patriotismus beinahe zu der Identifikation des Deutschtums mit dem Normalvolk, und es ergibt sich daraus für die Deutschen die historische Pflicht, das Vernunftreich bei sich zu gestalten, um es den anderen

Völkern zu bringen. Auch diese Selbstgestaltung aber wird wiederum in einer neuen Erziehung gesucht, und wir verstehen daraus, wie bei Fichte immer mehr die Bedeutung des Gelehrten für das öffentliche Leben bis zu dem platonischen Ideal hinauf gestiegen ist. Der Gelehrte soll der Herrscher im Zeitalter der Vernunftkunst werden: seine Bestimmung ist die, daß durch ihn das Geschlecht lerne, alle seine Verhältnisse selber mit Vernunft durch Freiheit zu ordnen. So erscheint in der Staatslehre von 1813 das „Reich“ als die Verwirklichung der Gottesidee in der zeitlichen Welt, damit aber als ein Reich der Freiheit und der sittlichen Lebensordnung, worin jedes Besondere nicht Teil, sondern Glied ist, eigenartig in sich, in seiner Weise das Leben des Ganzen darstellend. So verhalten sich zum Volk die Persönlichkeiten, zur Menschheit die Völker: aus der Naturanlage heraus hat jeder und jedes frei in Selbsterzeugung und Selbstgestaltung die Menschheit zu verwirklichen.

In solchen Formen hat Fichte von seinen Grundgedanken aus das große Problem zu lösen gesucht, das die folgenden Zeiten bewegt hat: die Antinomie zwischen dem Individuum und der Gesamtheit. In dem Reich der Freiheit soll das Recht der Person gegen die Masse gewahrt bleiben: aber alles, was dazu führt, daß die natürliche Individualität sich zur Persönlichkeit macht, gehört zu den wertvollen Vernunftfunktionen, die überindividuellen Charakters sind. Das lag schon in Fichtes Grundauffassung von dem Ich, das allgemeines Ich werden soll, ohne doch aufzuhören, eigenes, besonderes Ich zu sein. Wenn es also für alles Erkennen und Schauen, für alles höchste Wollen und Handeln gilt: „sich aufzugeben ist Genuß“, so kann sich doch die Persönlichkeit zu den höchsten Leistungen, den überpersönlichen Werten nur dadurch steigern, daß sie diese Ausprägung des Ewigen in der eigenen Weise vollzieht, welche aus ihrer besonderen, gegebenen

Anlage in die besonnene Klarheit emporgearbeitet wird. So allein ist es möglich, daß der Einzelne aufhört, bloß ein naturnotwendiger Durchgangspunkt in dem variierenden Ablauf des Gattungslebens zu sein. In der geschichtlichen Entwicklung soll die Persönlichkeit — der Einzelnen wie der Völker — mehr werden, als ein naturbestimmtes Exemplar des Begriffs der Gattung, es soll die Idee der Gattung in eigener bewußter Lebensführung bei sich verwirklichen und aus sich heraus sichtbar gestalten. Darin besteht das Wesen des geschichtlichen Menschen. Individuen wie Völker sind nur biologische Erscheinungen, wenn nach ihnen das Leben der Gattung so weiter geht, als hätten sie nie existiert. Persönlichkeiten und Völker werden geschichtlich, wenn sie ihre Art, Menschen zu sein und die Vernunft in sich zu verwirklichen, mit bewußter Selbstgestaltung zu einem bleibenden Bestandteil aller zukünftigen Entwicklung ausprägen. In diesem Sinne war Fichte selbst ein historischer Mensch: im Leben wie im Denken seines Volkes wirkt er weiter als eine der Gestalten, aus deren gereifter Eigenart sich Kräfte höheren Lebens in den alltäglichen Abfluß des Geschehens ergießen.

Die Erneuerung des Hegelianismus.

(Heidelberg Akademierede am 25. April 1910.)

Der große Anreger und Begründer der europäischen Akademien, Leibniz, wollte dereinst der Philosophie keine eigene Stelle in der Akademie zugestehen. Die Aufgabe der Akademie liegt — im Unterschiede einerseits von dem gelehrten Unterricht, andererseits von der allgemeinen Literatur — bei der Spezialforschung, und für sie mochte Leibniz ein eigenes Gebiet der Philosophie nicht anerkennen. Vielmehr sollte die Gesamtheit der Einzel Forschungen schließlich von selbst der Philosophie in dem Sinne zugute kommen, wie sie damals als zusammenfassende Gesamtwissenschaft galt. Das war charakteristisch für die klassische Zeit der dogmatischen Metaphysik. Sie glaubte alle Erforschung des Einzelnen, alles besondere Wissen den speziellen Disziplinen überlassen zu sollen und behielt sich selbst nur ein harmonisierendes Zusammenarbeiten der Ergebnisse vor. Auch wenn sich dies in dem Maße als eine ernste begriffliche Arbeit darstellte, wie es bei Leibniz selbst der Fall war, so hatte es doch eine Art von künstlerischem Einschlag, wie man ihn später mit dem Ausdruck „Begriffsdichtung“ bezeichnet hat, und damit geriet es zu den belles lettres in die gefährlich enge Nähe, die für die Philosophie des ganzen achtzehnten Jahrhunderts und namentlich für die Aufklärungsphilosophie charakteristisch geblieben ist.

Durch Kant haben sich diese Verhältnisse geändert. Die Philosophie ist jetzt eine Spezialwissenschaft mit eigenem Forschungsgebiet. Sie ist es anerkannterweise zunächst in dem negativen Sinne, daß sie gern darauf verzichtet, das von den andern Wissenschaften bereits Erkannte irgendwie ihrerseits von neuem erkennen oder durch metaphysische Beziehungen etwa ergänzen zu wollen. Nur nachzüglerische Gewöhnungen, an denen es natürlich nicht gänzlich fehlt, halten heutzutage wohl noch an jenen Bestrebungen fest. Unsicherer ist die Formulierung für die positive Abgrenzung und inhaltliche Bestimmung des eigenen Forschungsgebietes der Philosophie: sie ist noch nicht in eindeutiger und allgemein angenommener Weise bestimmt.

Kant hat dies Forschungsgebiet mit dem Namen der Kritik der Vernunft bezeichnet: wobei unter Kritik die Besinnung, die systematische Besinnung auf die prinzipiellen Grundlagen alles Vernunftlebens, die wissenschaftliche Bloßlegung der Grundstruktur aller Kulturfunktionen zu verstehen ist. Das ist tatsächlich der Ertrag der kantischen Kritiken, wenn auch diese Formel selbst bei Kant nicht zu finden und vielleicht sogar ihr Sinn in dieser Weise ihm nicht geläufig ist. Seine Transszendentalphilosophie ist in ihren Ergebnissen die Wissenschaft von den Prinzipien alles dessen, was wir jetzt mit dem Namen Kultur zusammenfassen. Sie forscht nach den begrifflichen Grundlagen des Wissens, der Sittlichkeit, des Rechts, der Geschichte, der Kunst, der Religion: und sie tut es in dem Sinne, daß diese Grundlagen in ihrer sachlichen Selbstverständlichkeit aufgedeckt werden, wie sie, unabhängig von aller empirischen Erfassung durch das individuelle oder durch das historisch gemeinsame Bewußtsein, an sich gelten. Nichts anderes ist der Sinn des Apriori bei Kant, dieses so vielfach mißverstandenen Wortes. Denn jenes sachlich Selbstverständliche ist, wie es Locke gelegent-

lich fein gezeigt hat, nicht das psychologisch Ursprüngliche; es muß durch die fortschreitende Reflexion der Selbstverständigung des Bewußtseins erst aufgedeckt und zur Anerkennung gebracht werden. Auch hier gilt das aristotelische Wort: das *πρότερον τῇ φύσει* ist das *ὑστερον πρὸς ἡμᾶς*.

Diesen Charakter einer umfassenden Kulturphilosophie hat der kantische Kritizismus erst allmählich angenommen. Er wurde aufgerollt an der Kritik der Wissenschaft und von da durch die sachliche Notwendigkeit weitergedrängt von einer Kritik zur anderen. Alle formalen Schwierigkeiten, die wir bei dem Verständnis Kants in der Abgrenzung zwischen der Kritik der Vernunft und dem System der Vernunft antreffen, beruhen schließlich auf diesem entwicklungsgeschichtlichen Verhältnis, und alle scheinbaren Unstimmigkeiten verschwinden, sobald man sich dieses deutlich gemacht hat.

Dieser Entwicklungsgang aber hat sich in der deutschen Philosophie des letzten halben Jahrhunderts wiederholt. Auch bei ihrer Erneuerung ist Kants Lehre zunächst als Erkenntnistheorie aufgerollt und einseitig darauf beschränkt worden. Schon Schopenhauer hatte die praktische Philosophie Kants und alle ihre Konsequenzen abgelehnt, und wenn man nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Philosophie vermeintlich im Sinne Kants als Spezialwissenschaft behandelte, so galt sie als Erkenntnistheorie und nur als solche. Dieser Bann ist nun in den letzten Jahrzehnten gebrochen, und wiederum ist die Gesamtheit der Vernunftbetätigungen in ihrem begrifflichen Grundstock zum Forschungsgebiet der Philosophie geworden. Und das ist in der Tat ein Boden für gemeinsame fruchtbare Begriffsarbeit, wie nur in irgendeiner anderen der besonderen Wissenschaften, und ein reiches Feld für eingehende, bestimmt zu formulierende Aufgaben der Untersuchung. So gesagt, ist die

Philosophie nicht mehr ein allgemeines Gerede „übers Ganze“, sondern ernste Begriffsarbeit an Sonderproblemen, die man nur frisch und ohne große methodologische Umständlichkeit anpacken soll.

So hat die Philosophie ihr Eigenrecht und ihre Forschungsstelle auch in einer Akademie und soll sich an deren Arbeiten in diesem Sinne beteiligen. Aber wenn ihr Vertreter an einem festlichen Tage zu Worte kommt, wo die Akademie nach außen heraustritt und sich des Interesses weiterer Kreise dankbar freuen darf, dann wird er, wie es auch dem Vertreter jeder anderen Spezialwissenschaft erlaubt wäre, nicht solche Detailarbeit als Probe vorlegen, sondern für ein Allgemeineres zu interessieren suchen und womöglich eine Frage aufwerfen, die mit der gegenwärtigen Stellung seiner Wissenschaft zu dem geistigen Gesamtleben enger zusammenhängt.

Versuche ich derartiges, so reizt es mich heute, über eine Tatsache Rechenschaft zu geben, die wohl jedem auffällt, der sich einigermaßen mit der gegenwärtigen Philosophie, mit ihrem literarischen und akademischen Betriebe beschäftigt, eine Tatsache, die dabei überall eine gewisse Verwunderung erweckt: das ist die Erneuerung des Hegelianismus.

Diese Tatsache kann man nicht verkennen, und man soll sie nicht unterschätzen. Sie bedeutet mehr als eine Mode des Tages. Hegel erfährt, wie Kant, im Wechsel der Generationen den Wechsel der Anerkennung, und zwar in noch extremerer Weise. Begeistert einst von einer ganzen Generation empfangen — dann verachtet, vergessen, der Verhöhnung preisgegeben — scheint er nun zu intensiver Wirkung neu emporzusteigen. Von Tag zu Tag mehrten sich die literarischen Arbeiten über seine Philosophie, aus den auf der Berliner Bibliothek lang vergessen lagernden Papieren wird seine Entwicklung mit glücklichem Erfolge studiert, seine Bücher werden neu

aufgelegt, und seine Gesamtwerke, die man dereinst für ein Billiges erwerben konnte, sind ein wertvoller antiquarischer Besitz geworden. Vor allem aber, die neueste Arbeit der Philosophie zeigt sich überall durchtränkt von seinen Gedanken, und das junge Geschlecht sehen wir in neuer Begeisterung an seinen Schriften, deren krause Darstellung ihren Schrecken verloren zu haben scheint, sich abmühen.

Dem älteren Geschlecht, dessen Bildung in die mittleren Zeiten des vorigen Jahrhunderts zurückgreift, kommt dies Wiederaufleben der „Hegeleri“ gar wunderlich vor. Man hat sich damals wohl an den Absonderlichkeiten und Verkehrtheiten der Hegelschen Terminologie, an manchen Verschiefungen tatsächlicher Bestände weidlich belustigt; man hat auch gern Schopenhauers Tiraden gegen den „großen Charlatan“ genossen und meist gemeint, daß man den für immer los sei. Und nun ist er wieder der große Mann, nun soll wohl gar jenes Gerede von An-sich, Für-sich und An- und Für-sich wieder losgehen?!

Was bedeutet diese Auferstehung Hegels? und wie verträgt sie sich mit dem, was ich vorhin über unsere Philosophie als Spezialwissenschaft gesagt habe? Ist nicht gerade Hegel wieder ein Metaphysiker alten Stils gewesen? Gilt er nicht als der, welcher das von Kant Zertrümmerte neu errichtet und damit das von Kant Geschaffene wieder verdorben hat? der die alten Präensionen der Philosophie wieder mit der äußersten Rücksichtslosigkeit gegen die übrigen Wissenschaften hervor-gekehrt hat? Und der soll wieder unser Führer werden?

Offenbar ist es erforderlich, in dieser Bewegung scharf zu scheiden und damit so klar wie möglich die Grenzen zu bestimmen, in denen diese neuhegelsche Bewegung gehalten werden muß, wenn sie nicht wieder eine Gefahr für eine ernste und wissenschaftliche Philosophie werden soll.

Das gilt vor allem mit Rücksicht auf die Motive,

welche zu der Neubelebung des Hegelianismus aus den Bedürfnissen geführt haben, die von dem geistigen Gesamtzustand unserer Tage her an die Philosophie Antwort heischend herangebracht werden. Es ist der Hunger nach Weltanschauung, der unsere junge Generation ergriffen hat und der bei Hegel Sättigung sucht. Wir haben hier nicht zu fragen, durch welche Wandlungen der geistigen Lage, durch welche Erlebnisse der Volksseele, welche Geschehnisse des Gesamtlebens diese Stimmung erzeugt worden ist: genug, sie ist da, und sie entläßt sich mit elementarer Gewalt. Unsere Literatur, unsere Kunst, unsere Wissenschaft lassen sie überall erkennen. Und wenn sich dies Geschlecht aus positivistischer Verarmung und materialistischer Verödung zu geistigen Lebensgründen zurücksehnt und zurücksucht, ist es da zu verwundern, daß, da ihm keine neue eindrucksvolle Philosophie geboten wird, es an der Lehre zu haften beginnt, die ihm das Universum als Entwicklung des Geistes in großen Zügen vorführt? Gerade in diesem Sinne kann man bei den persönlichen und den literarischen Formen des Neuhegelianismus vielfach den Einschlag des religiösen Motivs beobachten, das in den Weltanschauungsbedürfnissen einer aufgeregten Zeit noch immer sich so lebhaft als wirksam erwiesen hat.

Je mehr aber aus der erdrückenden Masse des Einzelnen und des Außerlichen die Sehnsucht der Zeit zu einem Gesamtsinn aller Wirklichkeit empor tauchen möchte, um so faszinierender wirkt die imponierende Einheit und die grandiose Geschlossenheit der systematischen Komposition, worin der Hegelsche Panlogismus sich darstellt. Sie hat auch zweifellos etwas an sich, das den ästhetischen Sinn zu befriedigen geeignet ist, und gerade dieses Moment entscheidet sicher vielfach über Fichte, Schelling und Herbart hinaus für Hegel. Dazu kommt der entwicklungsfrohe Optimismus, der seine Lehre durchpulsst, das Ver-

trauen in die Macht der Vernunft, womit er gegen die düstere Predigt Schopenhauers vom Elend der Welt ob-siegt. Und endlich bricht gegenüber dem schrankenlosen Individualismus, mit dem eine Zeitlang Nietzsche unser Volk berauscht hat, in der junghegelschen Strömung die Hingabe an eine geistige Gesamtheit, an einen vernünftigen und allgemeingiltigen Lebensinhalt kräftig durch.

In diesem Sinne bedeutet die „Rückkehr zu Hegel“ entschieden eine Art von Gesundung, und sie wird diese Mission erfüllen, wenn sie sich freihält von den wunderlichen Außerlichkeiten und von den metaphysischen Über-eilungen des alten Hegelianismus — wenn sie die Schale abzuwerfen und den Kern festzuhalten vermag. Dazu aber ist es erforderlich, daß auch die begriffliche Arbeit der wissenschaftlichen Philosophie sich mit entschiedenem Bewußtsein die Momente zu eigen macht, welche sie selbst bei Hegel für die Lösung ihrer eigenen Aufgaben finden kann: und an solchen fehlt es wahrlich nicht.

Wenn die Philosophie nach Kant sich mit ihrer begrifflichen Arbeit auf die Entwicklung des Systems der Vernunft richten mußte, so ist es in der Tat ein notwendiger Fortschritt gewesen, der von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel führte, und die Wiederholung dieses Prozesses in dem Fortschritt der neuesten Philosophie vom Neukantianismus zum Neuhegelianismus ist nicht zufällig, sondern besitzt in sich eine sachliche Notwendigkeit.

Es gilt jenes Apriori zu erforschen, das sachliche An-sich der Vernunft, das unabhängig von aller empirischen Erfassung für die Welt der Erfahrung und damit über diese hinaus gilt. Diese Erforschung aber können wir nur mit der menschlichen Vernunft und von ihr aus anstellen. In ihr wird das Apriori, eingebettet in ihren empirischen Tätigkeiten, von uns vorgefunden, um durch die philosophische Kritik herausgearbeitet und in ihrem

Geltungsrechte begriffen zu werden. Das meinte Kant mit seiner Frage nach dem Rechtsgrunde der synthetischen Urtheile a priori. Unser Bewußtsein findet in sich, zwar nicht auf den ersten und oberflächlichen Anblick, aber bei ernster Selbstdurchforschung eine Anzahl von Voraussetzungen, ohne die das gemeinsame Geistesleben, welches das Wesen aller Kultur ausmacht, unmöglich sein würde. Diese Voraussetzungen lassen sich als Sätze formulieren, die wir mit dem Anspruch auf unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit behaupten, deren Geltung wir aus den Daten unserer Erfahrung niemals vollständig begründen können und die wir doch als für diese Erfahrung allgemein und notwendig geltend anerkennen. Solche Voraussetzungen liegen allem wissenschaftlichen Denken, aller sittlichen Lebensgemeinschaft, aller künstlerischen Betätigung im Schaffen und Genießen, aller religiösen Überzeugung und Übung zugrunde. Sie sollen von der Philosophie in ihrer sachlichen Geltung zur Evidenz gebracht werden, aber sie müssen eben deshalb zunächst mit systematischer Vollständigkeit festgestellt werden.

Wie soll nun diese Erforschung und tatsächliche Konstatierung jener synthetischen Urtheile a priori, die ihrer philosophischen Kritik vorhergehen muß, in gesicherter Weise erfolgen? Das war die methodische Grundfrage der nachkantischen Philosophie, und es gab für sie im Grunde nur zwei mögliche Antworten, und diese sind von den beiden Philosophen gegeben worden, die nacheinander auf dem Heidelberger Katheder gestanden haben: Fries und Hegel. Nach dem einen erfolgt diese Erforschung aus der Erfahrung des individuellen Seelenlebens mit allen seinen Auszweigungen, nach dem andern aus der Erfahrung der menschlichen Gattungsvernunft in allen ihren historischen Gestaltungen. Nach dem einen ist das Organon der Philosophie die Psychologie, nach dem andern die Geschichte. Beide Philosophen sind im Prinzip gleich weit

entfernt davon, die tatsächliche Geltung jener Vernunftwerte, die sie, psychologisch der eine und historisch der andere, vorfinden, mit der philosophischen Geltung zu verwechseln, die es erst durch die Kritik aus der sachlichen Selbstverständlichkeit zu begründen gilt: beide verfahren also in der Absicht, das empirisch festgestellte nur als das Material für die kritische Bearbeitung zu benutzen.

Diese beiden Methoden, die psychologische und die historische, erscheinen in der Entwicklung von Kant selbst gewissermaßen als die antithetischen Pole. Kants erste kritische Arbeiten, die Erkenntnistheorie der *Inauguraldissertation* (wenn man diese schon mitzählen will) in der entschiedensten Weise, aber doch auch noch diejenige der Kritik der reinen Vernunft und der *Prolegomena*, nehmen als Organon der philosophischen Kritik deutlich die Psychologie: und es ist bekannt, wie schwierig und vieldeutig sich diese Erkenntnistheorie in ihrer kritischen Eigenart aus den psychologischen Feststellungen hat herausarbeiten müssen. Die Analyse der Erfahrung, die das Wesen dieser Theorie ausmacht, hat zwar ihr Ziel in dem kritischen Verständnis und der logischen Begründung eines historisch gegebenen Kulturproduktes, nämlich der Wissenschaft und speziell der Naturwissenschaft in der newton'schen Form: aber ihre Untersuchungen gehen durchaus von dem Standpunkt der psychologischen Erfahrung aus. Ihre Gliederungen und Einteilungen, ihre Voraussetzungen über Seelenvermögen und deren Beziehungen zueinander zeigen überall deutlich die Eierischen der psychischen Anthropologie. Je mehr aber Kant durch die Kritik der praktischen Vernunft hindurch zu der Untersuchung der übrigen Kulturbereiche fortschreitet, der Kunst, des Rechts, der geschichtlichen Entwicklung, der Religion — um so mehr verschieben sich die empirischen Vorlagen und Grundlagen seiner Kritik aus dem psychologischen auf das historische Gebiet. In seiner Religionsphilo-

sophie endlich kommt das neue methodische Prinzip mit voller Klarheit durch die Fragestellung heraus: wieviel von dem geistigen Inhalt der historischen Religion hat seine apriorische Geltung in der bloßen Vernunft? Und wie in der ersten Zeit manches Psychologische sich in das kritisch Giltige einzuschleichen wußte, so nunmehr manches Historische. So hat schon Kant die Gefahren beider Methoden an sich erlebt und mit ihnen gerungen, erst die des Psychologismus und dann die des Historismus.

Der Weg aber, den er von der Inauguraldissertation bis zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ beschrieben hat, ist in der auf ihn folgenden Generation der Weg von Fries zu Hegel: und fragen wir uns, weshalb wir das als einen Fortschritt ansehen, so lassen sich die Gründe, die für den Vorzug der hegel'schen Art sprechen, leicht und einfach einleuchtend machen. Für die Psychologie ist der Mensch als Naturwesen gegeben; sie erforscht die Gesetze der seelischen Bewegung, die er im Prinzip mit allen animalen Wesen teilt, die formalen Bestimmungen der Bewußtseinsvorgänge in Assoziationen und Apperzeptionen von Vorstellungen, Gefühlen und Volitionen. Diese formalen Prozesse nun sind für die Inhalte, für deren Wert und Sinn und für ihre Vernunftbedeutung an sich völlig indifferent, und die Sonne dieser Naturgesetzlichkeit leuchtet gleichmäßig über Ungerechtes und Gerechtes. Als Naturwissenschaft ist die Psychologie unfähig, Vernunftwerte kritisch zu bestimmen oder gar zu begründen. Schon Aristoteles hat die Lehre vom *νοῦς* als ein völlig Neues über der Lehre von der *αἰσθησις* und der *ὁρεξις* errichtet. Nur insofern als die Vernunftwerte Inhalt und Gegenstand für die psychischen Funktionen des Vorstellens, Fühlens, Begehrens werden können — aber sie können es formal nicht anders als alle beliebigen sonstigen Inhalte —, nur insofern kann von den Vernunftwerten auch in der Psychologie

die Rede sein. Aber sie sind in dieser eben immer nur geborgt, der Psychologe weiß von ihnen nur zufällig, weil er selber als Kulturmensch die ganze Fülle der historischen Tradition in sich hat. Denn der eigentliche Herd für unser Wissen von den Kulturwerten ist eben die Geschichte, in der sie mit der fortschreitenden Zusammenschmelzung der Völker zur Menschheit durch das Ringen der Gesamtheit erworben werden — Wissenschaft, Moral und Recht ebenso, wie Kunst und Religion. Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht psychologisch gegeben, sondern historisch aufgegeben. Nur als geschichtliche Wesen, als die in der Entwicklung begriffene Gattung haben wir Anteil an der Weltvernunft. Darum ist die Geschichte das wahre Organon der Philosophie: hegelsch zu reden, der objektive Geist ist die Wohnstätte des absoluten Geistes.

Deshalb ist die Philosophie von heute wieder im Begriff, zu der hegelschen Methode zurückzukehren: aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbietet, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten. Mit einer Art von grotesker Vergrößerung und Vergröberung hat man jenen Weg von der einen zu der anderen Methode noch einmal durchlaufen müssen. Die Erneuerung des Kantianismus, wie sie vor fünfzig Jahren einsetzte, war, wie vorhin erwähnt, einseitig erkenntnistheoretisch orientiert, und schon deshalb lief sie, auch wenn nicht noch andere Momente hinzugekommen wären, sehr bald in Psychologismus aus und verstrickte sich in einen Relativismus, dem die Vernunftswerte unter den Händen zerrannen in anthropologische Notwendigkeiten und Erforderlichkeiten. Aus der „Kritik“ wurde schließlich nur eine Konstatierung des empirisch Tatsächlichen und im besten Falle ein Versuch seiner naturgesetzmäßigen Erklärung; und es war eine unvermeidliche Konsequenz, daß dieser Psychologismus zeitweilig sich auch die Ethik und die Ästhetik zu erobern versuchte, als das

hoffnungslose Beginnen, die Vernunft, den Sinn und den Wert des Menschenlebens lediglich aus seinen natürlichen Gegebenheiten zu begreifen. Das ergab dann zuletzt den Verzicht auf eine eigene Aufgabe der Philosophie neben der Psychologie und damit zugleich eine Verödung und Entleerung dieser Psychologie selbst, indem sie zu einem dilettantischen Betriebe desjenigen verkümmerte, was der Psychiologe besser macht.

Von diesem Tiefpunkt ihrer Wellenbewegung hat sich die Philosophie allmählich zu dem ganzen Kritizismus zurückgefunden, der die historische Grundlage verlangt. Schon wenn man die Aufgabe der Erkenntnistheorie von der Kritik der Naturforschung, auf die sie Kant im Sinne seiner Zeit eingeschränkt hatte, auf die Kritik der Kulturforschung erweiterte, die sich inzwischen in den historischen Wissenschaften so mächtig betätigt hat, schon damit wurden in den Umkreis des theoretischen Denkens die Prinzipien der Wertung hineinbezogen, und seitdem lege die Rücksicht auf das Reich der Werte als entscheidendes Moment bereits für die logische Theorie eingeführt hatte, wurde dem philosophischen Denken die ganze Fülle der historischen Entwicklung der Vernunftsworte von neuem als das fruchtbare Feld für seine begriffliche Durcharbeitung eröffnet.

Das ist der Sieg, den Hegel von neuem über Fries zu erringen im Begriffe ist. Aber dieser Sieg darf nicht erkauft werden durch den Verfall in den Historismus, welcher eine mindestens ebenso bedenkliche Art des Relativismus ausmacht, wie der Psychologismus. Die Bedeutung der Geschichte als des Organon der Philosophie darf nicht besagen, daß nun alles historisch Geltende als Vernunftswert einfach hingenommen werden soll. Auch diese Empirie gibt eben nur das Material für die philosophische Kritik, deren Prinzip man am besten als Evidenz der immanenten Sachlichkeit bezeichnen kann.

Gerade in dieser Hinsicht aber bietet die hegelsche Philosophie zur Überwindung jener Gefahr des Historismus selber die beste Waffe. Damit berühren wir tiefgreifende Probleme, mit denen die neueste Philosophie beschäftigt ist und für die deshalb die prinzipielle Grundlage des Hegelianismus eine besondere Bedeutsamkeit besitzt.

Wir erleben die Vernunftwerte freilich als denkende Menschen in unserer Erfahrung immer so, daß sie sich uns als Inhalte und Gegenstände unserer Funktionen, psychologischer oder historischer Tätigkeiten darbieten. Aber — und das hat Hegel mit aller Energie hervorgehoben — ihre Vernünftigkeit oder ihr Vernunftwert ist offenbar von diesen unsern Tätigkeiten selbst völlig unabhängig. Umgekehrt erhalten unsere Tätigkeiten ihren Vernunftwert erst dadurch, daß sie diese Inhalte zu ihren Gegenständen machen. Ein Satz wird nicht dadurch wahr, daß wir ihn bejahen: sondern wir sollen ihn bejahen, weil er wahr ist. Eine Gesinnung wird nicht dadurch gut, daß wir sie billigen: sondern wir sollen sie billigen, weil sie gut ist. Das sind elementare und unangreifbare Ergebnisse des logischen und des ethischen Gewissens. Für diese Unabhängigkeit der Vernunftwerte von den Funktionen menschlicher Vernunft, mag diese individuell oder historisch tätig sein, für dies An=sich=bestehen der Wahrheit, das doch keine gemeine Wirklichkeit, weder im Sinne des dinghaften Seins noch in der Art des tatsächlichen Geschehens bedeutet, hat Locke den glücklichen Terminus des „Weltens“ eingeführt, und er hat damit in den berühmten und fundamentalen Paragraphen seiner Logik (316 ff.) die geistreiche und glänzende Deutung der Platonischen Ideenlehre und des Sinnes vom Begriffe des *ὄντως ὄν* gegeben. Aber dieselbe Erörterung leitet bei Locke auch die bedeutsame Schlußwendung seiner Logik ein, mit der er sich — vorbildlich — zu Hegel bekannt hat.

Dies Welten der Vernunftwerte, wodurch sie für die

menschlichen Vernunftfunktionen zu den Normen werden, denen diese sich fügen sollen, ist der äußerste Punkt, bis zu welchem die Analyse der kritischen Philosophie vordringen kann. Ihre unmittelbare Evidenz in ihrer immanent sachlichen Selbstbegründung für das empirische Bewußtsein zur tatsächlichen Geltung zu bringen, ist das ganze Geschäft der Philosophie. Und das ist ihr Unterschied von der neuen Metaphysik.

Bei Kant ist dies An-sich-gelten in dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ gemeint. Er bezeichnet damit den Ort für alle Voraussetzungen immanent sachlicher Notwendigkeit, auf denen die Erfahrung, d. h. die von uns erlebte Vernunftbetätigung beruht, und ihre systematische Einheit nennt er das Prinzip der Apperzeption. Was es zunächst in seiner wissenschaftstheoretischen Bedeutung besagen will, läßt sich vielleicht am einfachsten so formulieren: Alle Inhalte der äußeren Erfahrung erlangen erst dadurch Gegenständlichkeit, d. h. allgemeine und notwendige Geltung, daß sie in den Zusammenhang desselben einen unendlichen Raums eingestellt sind, der selber kein Gegenstand der Erfahrung ist; ebenso erlangen alle Erlebnisse überhaupt nur dadurch Gegenständlichkeit, d. h. allgemeine und notwendige Geltung, daß sie in die Ordnung derselben einen unendlichen Zeit eingestellt sind, die selber niemals erlebt wird: und ebenso erhält alles, was für uns gegenständliche Realität als Substanz oder Funktion haben soll, diese allgemeine und notwendige Geltung erst dadurch, daß es in den Kategorien, d. h. in den Formen der transszendentalen Apperzeption desselben einen Subjektes gedacht wird, das selber niemals Gegenstand der Erkenntnis ist.

Nun hatte schon Kant alle Mühe, dieses „Bewußtsein überhaupt“ vor der metaphysischen Ausdeutung zu schützen, die ihm sein eigenes persönliches Weltanschauungsbedürfnis nahelegte. Der zunächst hypothetisch eingeführte „in-

tuitive Verstand“, der intellectus archetypus, dann — nach den Postulaten der praktischen Vernunft — in der Kritik der Urteilskraft das „übersinnliche Substrat der Menschheit“, das alles waren schüchterne Ansätze zur Metaphysizierung des „Bewußtseins überhaupt“, denen Hegel nur den rechten Namen gab, wenn er es Gott nannte. Denn es gehört zum unerläßlichen Inventar des religiösen Bewußtseins, den Inbegriff und den einheitlichen Zusammenhang aller Inhalte, denen jenes Gelten zukommt, als seiend im Sinne einer metaphysischen Realität zu denken. Hier ist also der Punkt, an dem auch dem Neuhegelianismus die kritische Grenze in dem alten kantischen Sinne zu ziehen ist.

Aber damit ist noch ein anderes geboten. Es betrifft den Zusammenhang der Vernunftwerte. Er ist durch das Postulat der Vernunftseinheit aufgegeben, aber nicht gegeben. Wir finden sie, historisch bedingt, einzeln und in einzelnen Zusammenhängen vor, die wir nachzuerleben vermögen, als die Inhalte unserer Vernunftfunktionen. Indem aber ihr Gelten von diesen unseren Funktionen unabhängig ist, wird ihr immanent sachlicher Zusammenhang in seiner Totalität zu einer notwendigen Voraussetzung, aber auch zu einem unlösbaren Problem — gerade so wie dereinst bei Platon die κοινονία τῶν ἰδεῶν. Hegel bezeichnete diesen Zusammenhang in seiner eigenartigen Sprache als die Bewegung der Wahrheit in sich selbst, als die Selbstentzweiung der Idee, die aus ihrer Zerrissenheit zu sich selbst zurückkehre. Er dachte in dieser Selbstbewegung des Gedankens zugleich die Unabhängigkeit des Geltens-an-sich von der Anerkennung durch irgendwelche empirische Bewußtseinsfunktionen und die notwendige Verknüpfung der Vernunftwerte untereinander. Dies zu verstehen, war der Sinn seiner dialektischen Methode. Er meinte damit jenes letzte Problem zu lösen, das Kant als die Spezifikation der Natur formuliert

hatte: zu begreifen, wie die Gliederung, in der sich für unsere Erfahrung das Universum darstellt, als eine innere Notwendigkeit in der Idee des Ganzen begründet ist. Statt die Welt analytisch zusammenzubuchstabieren, sollte die Philosophie sie synthetisch konstruieren.

Die dialektische Methode hängt somit auf das genaueste mit der metaphysischen Hypostasierung der Ideen zusammen, und so sehr wir die Feinsichtigkeit und den bohrenden Tiefsinn, vor allem aber die Fähigkeit der begrifflichen Arbeit bewundern mögen, mit der Hegel, namentlich in dem Filigranwerk seiner Logik, einzelne Zusammenhänge genial aufgedeckt hat, so wenig kann doch solche Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie bilden. Deshalb wird die Philosophie, wenn sie als eigene Wissenschaft eine Spezialforschung über die begriffliche Struktur alles Kulturbewußtseins sein will, starken Anlaß haben, sich den formalen Eigenarten und Unarten ebenso wie den metaphysischen Neigungen des Hegelianismus gegenüber äußerst vorsichtig zu verhalten. Aber ich glaube doch verständlich gemacht zu haben, wie sehr einerseits die Erneuerung des Hegelianismus, die wir erleben, aus den Weltanschauungsbedürfnissen zu begreifen ist, die von außen her als gebieterische Anforderungen an die heutige Philosophie herantreten, und wie intim andererseits die Beziehungen der Hegelschen Begriffsarbeit zu den eigensten Aufgaben der wissenschaftlichen Philosophie selbst sind.

Eines aber möchte ich zum Schluß auch nicht unerwähnt lassen. Aus der aufgeregten und leidenschaftlich zerrissenen geistigen Lage, in der wir stehen, tönt uns in lauter Vielstimmigkeit der Ruf nach einer Philosophie der Tat und des Willens entgegen. Ja, in einer schwer begreiflichen Selbsttäuschung verlangt wohl gar eine solche Philosophie von sich selbst, sie solle die Vernunftwerte nicht suchen oder verstehen, sondern gesetzgebend neu er-

zeugen. Diesem Treiben gegenüber kann die Versenkung in den gewissenhaften Ernst, mit dem die hegelsche Philosophie die Vernunft in der Welt bis in das Einzelste hinein zu verstehen und begrifflich herauszuarbeiten sucht, — kann die Erneuerung dieser mühseligen Forscherandacht zum Kleinen, die doch aus dem Großen heraus denkt, nur eine wohlthätig erzieherische Wirkung haben. Vor allem aber wird sie geeignet sein, den Zusammenhang der Philosophie mit den übrigen Einzelwissenschaften wieder so innig und fruchtbar zu gestalten, wie er in Hegels Zeiten — nicht zum Nachteil von beiden — gewesen ist.

Von der Mystik unserer Zeit.

1910.

Wer den seelischen Bewegungen unserer Tage beobachtend nachgeht, dem fallen hauptsächlich zwei Momente in die Augen: der Zug zur Einheit und der Drang nach Verinnerlichung. Aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Betätigungen und Gestaltungen, in die sich unsere Kultur verzweigt, erwächst wieder mit stetig steigender Kraft die Sehnsucht nach dem einheitlichen Lebensgrunde, der all jener Fülle von Arbeit und Leistung doch erst den rechten Sinn und Wert geben muß: und vor der bezaubernden Gewalt, mit der uns der Eindruck der ungeheuren Wandlungen des äußeren Lebens an die körperliche Wirklichkeit, an ihre wissenschaftliche Erkenntnis und ihre technische Bemeisterung zu fesseln droht, erhebt sich wieder die bange Frage, ob wir nicht, indem wir die Welt gewinnen, Schaden leiden an unserer Seele.

Nach beiden Richtungen also ist es in den gegebenen Verhältnissen des heutigen Lebens begründet, daß sein aufgeregtes Gewoge einen stark religiösen Einschlag zeigt. Er ist vor allem daraus begreiflich, daß vielleicht in keinem Zeitalter der Geschichte die Substanz des Wertlebens der Kulturvölker so sehr im Fluß, in der Auflösung und in der Neubildung begriffen gewesen ist, wie in dem unsrigen. Die Ausweitung des Kulturzusammenhanges über den ganzen Planeten mit der freundlichen und feindlichen Berührung aller Rassen hat jedes Volk aus der ruhigen Entfaltung seines Einzeldaseins herausgerissen, und die rapide Umgestaltung aller sozialen Verhältnisse

hat überall die festen Formen der Wertungsgewohnheiten zu sprengen angefangen. Zwar ist es richtig, daß es mit der Umwertung aller Werte glücklicherweise noch nicht so schlimm steht und noch nicht so schnell geht, wie es ihre begeisterten Propheten glauben machen möchten: aber darüber darf man sich nicht täuschen, daß in dieser beispiellosen Aufregung aller Kräfte sich Wandlungen vorbereiten, die an die tiefsten Gründe, an die letzten Inhalte des Menschenlebens greifen. Die Zeiten solcher Erregung aber sind stets, dem Wesen der Sache nach, auch von intensiv religiösen Trieben durchsetzt, die, unausstilgbar in der Natur des Menschen angelegt, gerade in den Zuständen gesteigerter Entwicklung neue Formen anzunehmen oder die alten im neuen Gewande hervorzu- treiben bereit sind.

So nimmt auch bei uns das Bedürfnis, eine geistige Lebenseinheit gegenüber der Zersplitterung in die materielle Außenkultur zu retten, vielfach religiöse Gestalt an; und es kommt hinzu, daß nach dem Gesetz der gegenseitigen Ablösung der Gegensätze darin ein Rückschlag gegen die Vorherrschaft des Materialismus in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich geltend macht. Das Suchen nach Weltanschauung stürmt mit den reichen Motiven des heutigen Lebens weit über die engen Grenzen hinaus, in die es durch eine einseitige Metaphysik der Naturwissenschaft gebannt worden war, und hat dementsprechend die Richtung auf das entgegengesetzte Ziel. Aber zugleich spielt nun noch ein anderer Gegensatz hinein. Wir erleben dabei in gewisser Weise, wenn auch zum Teil mit durchaus veränderten Einzelmotiven, denselben Umschlag der Denkweise, der um das Jahr 1800 herum überall in Europa, besonders aber in Deutschland, sich zwischen Aufklärung und Romantik vollzogen hat: den Umschlag aus dem Rationalismus in den Irrationalismus. Jedesmal, wenn der moderne Geist mit dem Bestreben

gescheitert ist, in seiner Erkenntnis mit den Begriffen des Verstandes die Wirklichkeit bis auf den letzten Rest zu durchdringen und in seinem Leben nach den Prinzipien der Vernunft seine Welt durchgängig zu gestalten, so flieht er in sich selbst zurück, um in den dunklen Regungen des Gefühls und in der ursprünglichen Wucht des Willens das Heil zu suchen. Darum wird auch jetzt wieder das Irrationale als das heilige Geheimnis aller Wirklichkeit, als der jenseits aller Erkenntnis liegende Grund alles Lebens verkündet; und darum nimmt auch der religiöse Trieb, der in dem Weltanschauungsbedürfnis waltet, wieder gern die Formen der Mystik an.

Das Geheimnisvolle, das sich den erkannten oder für erkannt angesehenen Zusammenhängen der Wirklichkeit nicht einfügen will, hat zu allen Zeiten den Reiz einer mit leisem Grauen verbundenen Neugier gehabt, und diesem Reiz pflegen gerade auch solche Menschen und Zeitalter zugänglich zu sein, die im übrigen auf die Kraft und den Erfolg ihres Wissens und Denkens stolz sein zu dürfen meinen. Die Zeiten der Aufklärung sind keineswegs gegen den Aberglauben gefeit, sie scheinen vielmehr seiner als einer Art von Ergänzung zu bedürfen: das finden wir in der Renaissance wie im achtzehnten Jahrhundert. Und so braucht man auch nicht allzu sehr zu erschrecken, wenn von Zeit zu Zeit ein Licht darauf fällt, in welchem Umfange auch unter uns, und zwar ausnahmslos in allen sozialen Schichten, allerhand Okkultismus sein Wesen und Unwesen treibt. Sind es dabei meist praktische Bedürfnisse, welche zu den angepriesenen Geheimmitteln greifen, nachdem die offenen Wege der Erfahrungswissens nicht zum Ziele geführt haben, so ist es andererseits — und damit erst betreten wir den Boden der eigentlichen Mystik — das theoretische Bedürfnis, das im Ringen nach einer sittlich-religiösen Weltanschauung über alles Wissen hinaus zu einer unmittelbaren An-

schauung der geistigen Urwirklichkeit, zu einem inneren Erleben des Zusammenhanges der Seele mit den letzten Gründen der Dinge aufstrebt. Uppig wie nur je wuchern zu beiden Seiten des Ozeans die Sekten, zahlreich finden wir die theosophischen Vereine und Gesellschaften in propagatorischer Tätigkeit, und auch die überraschende Ausbreitung, welche die buddhistischen Gemeinden nicht nur in den Hauptstädten Europas, sondern auch in vielen weiteren Verzweigungen während der letzten Jahrzehnte gewonnen haben, legt Zeugnis davon ab, wie das religiöse Weltanschauungsbedürfnis sich seine Wege auch außerhalb des Rahmens der kirchlichen Lehren zu bahnen sucht. Überall möchte das Individuum von sich aus direkt den Zugang zu den Geheimnissen der geistigen Realität finden und sie im freien persönlichen Erlebnis sich zu eigen machen. Das aber ist der entscheidende Grundzug dessen, was wir im geschichtlichen Sinne des Wortes Mystik nennen.

Diesem Zuge der Zeit hat sich auch unsere Philosophie nicht verschlossen. Sie hat ihm zunächst in ihren historischen Auffassungen Rechnung getragen. Wie dereinst die Romantik den vergessenen Jakob Boehme wieder zu Ehren brachte, so ist jetzt der Vater aller philosophischen Mystik, der große Neuplatoniker Plotin, wie ein neuer Stern am Himmel der Geschichte der Philosophie aufgegangen: seitdem ihn Eduard v. Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik mit liebevoller und kongenialer Darstellung an den entscheidenden Platz gerückt hatte, ist Plotin zum Gegenstand erneuten Studiums geworden. Aber auch die mittelalterliche Mystik, besonders die deutsche, der Adolf Jasson in den neuen Auflagen des Überweg-Heinze'schen Grundrisses eine tiefbringende Analyse widmete, ist zu verständnisvollerer Anerkennung gelangt; wir charakterisieren die Philosophie des Mittelalters nicht mehr einseitig als Scholastik, sondern wir stellen dieser die Mystik als die ebenbürtige, ja als die frucht-

barere und zukunftsreichere Bewegung an die Seite. Und seitdem nun gar die Parole der Erneuerung der Romantik ausgegeben ist, hat deren mystische Aufdeckung tiefer Lebensquellen, wie ihre Propheten sagen, wieder Jünger um Jünger zu werben begonnen.

In der Philosophie selbst aber war die Einbruchsstelle für das mystische Moment durch den Agnostizismus gegeben, der die Denkbewegungen des neunzehnten Jahrhunderts in den mannigfachsten Formen beherrscht hat. Wenn dem rationalen Denken die Erkenntnis des wahren Wesens der Welt und der letzten Gründe aller Wirklichkeit versagt wird, so findet der metaphysische Trieb gerade darin den Freibrief, sich mit allen Mitteln der Irrationalität zu befriedigen. Das hat schon Kant erfahren. Es war ein gefährliches Wort, das viel zitierte und viel mißbrauchte: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Kant selbst, der strenge Rationalist, der eben deshalb den scharfen Blick für die Grenzen jeder Art des „vernünftigen“ Verfahrens besaß, Kant selbst wollte jenseits des Wissens auch nur einen durchaus rationalen Glauben, einen begrifflich zu bestimmenden, allgemein und notwendig zu begründenden Glauben dulden. Aber er konnte es nicht hindern, daß schon Jacobi die kritische Lehre von der wissenschaftlichen Unerkennbarkeit des Ding-an-sich bereitwillig anerkannte, um gerade darauf das Recht eines unmittelbaren Wahrnehmungsvermögens für das Übersinnliche und die höhere Wahrheit des individuellen Erlebens zu stützen. Vergebens hatte sich Kant in einer der prächtigsten von seinen kleinen Schriften („Was heißt, sich im Denken orientieren?“) gegen diese Schwärmerei der Geisterseher gewehrt, die sich in der Nacht des Übersinnlichen, wo freilich das Wissen versagt, durch irgendein besonderes persönliches Gefühl orientieren wollen, statt sich der praktischen Vernunft, dem schlichten Pflichtbewußtsein, dem

klaren und strengen Gedanken der Sittlichkeit anzuvertrauen. Kant hat damit nicht hindern können, daß auf dem Felde, das er für seinen Glauben freigemacht haben wollte, sich die Romantik mit der ganzen üppigen Fülle der genialen Erlebnisse zu tummeln begann. Gerade die Romantik aber hat die Gefährlichkeit dieser Verhältnisse deutlich genug zutage treten lassen: ihre Entwicklung, die Umbiegung ihrer Tendenzen von Schleiermacher und Novalis zu Friedrich Schlegel und Adam Müller hat bewiesen, daß die mystischen Bewegungen im schließlichen Erfolg mehr den Kirchen zugute kommen als der Religion.

Auch die besondere Form des Agnostizismus, die in Kants Erkenntnistheorie angelegt war, hat die Entwicklung mystischer Neigungen begünstigen müssen. Wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes fiel nach der kritischen Kategorienlehre mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorie zusammen; schon der Organismus bildete einen Grenzbegriff für das Erkennen, für die Gegenstände der inneren Erfahrung sollte es höchstens eine beschreibende, keine begreifende und erklärende Disziplin geben. Waren so die Ansprüche der Wissenschaft auf die Natur als den Zusammenhang der mechanischen Kausalität beschränkt, so lag es freilich auf der Hand, daß das metaphysische Bedürfnis mit der Wirklichkeit, die diese Wissenschaft erkennt, sich nun und nimmermehr zufrieden geben konnte: und je lebhafter zeitweise der Neukantianismus diese Selbsteinschränkung der Erkenntnis als die einzige Weisheit der Philosophie proklamierte, um so breiter wurde der Spielraum für alle Forderungen des Glaubens und des unmittelbaren Erlebens, welche die Gewißheit ihrer Inhalte völlig davon unabhängig machen wollten, ob sie nach den Prinzipien jener Erkenntnis möglich seien oder nicht. Ja, sie ließen sich wohl gern in die Position des alten Wortes hinein drängen: *certum est, quia impossibile est*; es ist gewiß,

weil es nach eurer Schulweisheit unmöglich ist. Denn zu allen Zeiten nimmt sich der Irrationalismus aus der Selbstbegrenzung der Vernunft am liebsten das Recht der Paradoxie.

Ein weiterer Anlaß zum gegensätzlichen Heraus-treiben mystischer Motive lag in der Entwicklung der Psychologie, die in den letzten Jahrzehnten so vielfach die Philosophie hat ersetzen sollen. Der entscheidende Punkt ist hier die weit verbreitete Theorie vom psychophysischen Parallelismus. Die Schwierigkeiten, die in der Vorstellung einer gegenseitigen Kausalität leiblicher und seelischer Zustände stecken, hat man bekanntlich nach dem Vorbilde Spinozas wieder dadurch zu umgehen gesucht, daß in beiden nur die inhaltlich verschiedenen, aber stetig in allen einzelnen Bestimmungen einander eindeutig zugeordneten Seiten eines und desselben Grundprozesses vorliegen sollen. Damit scheint zwar das selbständige Wesen des Psychischen gegenüber dem Physischen gewahrt: aber in der Auffassung des Geschehens kann diese Theorie der Wendung zum Materialismus nicht entgehen. Das hat sich schon dereinst in der Entwicklung der englischen Assoziationspsychologie (bei Hartley) gezeigt. Und wenn jetzt das Hauptargument für die Annahme des psychophysischen Parallelismus darin zu bestehen pflegt, daß eine psychophysische Kausalität mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie unvereinbar sein würde, so ist die unausweichliche Folge die, daß der Ablauf der leiblichen Zustände nach physikalischen und chemischen Gesetzen in letzter Instanz begreiflich erscheint und dann der korrespondierende Ablauf der seelischen Zustände zu einer Begleitererscheinung an dem physischen Grundprozeß herabsinkt. Damit aber ist das gesamte Seelenleben in den Zusammenhang der mechanischen Kausalität hineingerissen, und das Bewußtsein der Aktivität, in der die Persönlichkeit sich selbst erlebt, erscheint dieser Psychologie gegenüber

als ein Wunder das seine Selbstgewißheit außerhalb der wissenschaftlichen Theorie suchen muß. Wenn man aber dann nach den Denkgewohnheiten einer auf Psychologie eingeschrumpften Philosophie diesem Bedürfnis nur mit den Mitteln des individuellen Erlebnisses Genüge tun will, so ist man unweigerlich auf dem Wege der Mystik. Der klassische deutsche Idealismus hat dereinst, wie es am großartigsten Hegel gelungen ist, die konkreten Werte der geistigen Realität aus den begrifflichen Zusammenhängen des historischen Prozesses herausgearbeitet. Solange man das verschmäht und auf dem Standpunkt der individuellen Besinnung beharrt, wird man mit allem Ethos und Pathos den geistigen Lebensinhalt, der aus der Verschlingung in das physische Dasein gerettet werden soll, zu einer nebelhaften Religiosität und einer religiösen Nebelhaftigkeit verflüchtigen. Das ist die ernste, an mehr als einer Stelle schon deutlich hervortretende Gefahr für unsere neue idealistische Bewegung.

Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus enthält noch ein zweites ungewollt mystisches Moment. Sie ist, zumal als allgemeine metaphysische Theorie, nicht durchführbar ohne die Voraussetzung einer enormen Menge unbewußter seelischer Zustände. Soll jedem körperlichen Vorgange eine psychische Funktion zugeordnet sein, so ist die Hauptmasse der seelischen Wirklichkeit unbewußter Art, und die Sphäre des bewußten Lebens bildet dann nur eine kleine und dünne Oberschicht auf dem breiten Grunde des Unbewußten, in welchem das wahre seelische Geschehen mit seinen treibenden Kräften sich so abspielt, daß nur seine obersten Spitzen in das Licht des bewußten Erlebnisses heraustreten. Aber die Annahme des Unterbewußtseins verlangt als ihr Gegenstück auch die eines Überbewußtseins: und wie die Grenzen des Bewußtseins gegen jenes flüchtig sind, so werden sie auch diesem gegenüber nicht undurchdringlich sein.

In dem „Unbewußten“ haben Fechner und Ed. v. Hartmann, so verschieden die Ausgangspunkte und die Methoden ihres Denkens waren, die mystische Einheit des Unterbewußten und des Überbewußten zu suchen gelehrt.

Wenn man endlich die Tätigkeiten des Bewußtseins unter dem Gesichtspunkte der empirischen Lebenszwecke betrachtet, so droht das, was wir unser Wissen nennen, wiederum den Wert einer Beziehung auf die wahre Realität einzubüßen. Die Vorstellungen lassen sich entwicklungsgeschichtlich als die höchste Form der Umsehung sensibler in motorische Zustände des Organismus betrachten; dann ist ihr Sinn lediglich die zweckmäßige Bestimmung des Handelns, dann löst unser begriffliches Denken aus den reichen Verflechtungen individueller Wirklichkeiten nur die gleichmäßigen äußeren Schematismen, die sich wiederholen werden, heraus, und mit den Kategorien der wissenschaftlichen Erkenntnis begreifen wir nicht das Leben, sondern seine starr gewordenen Formen oder, wie es ein älterer französischer Mystiker, Pierre Poiret, gegenüber der mechanistischen Naturphilosophie der Cartesianer gesagt hat, den Leichnam der Natur. Ihr Inneres aber wie unser eigenes kann nicht in Begriffen gedacht, sondern nur in unmittelbarer Intuition erlebt werden. Diesen Bund zwischen biologischem Pragmatismus und Mystik hat Henri Bergson verkündet, und darauf beruht die extensive und intensive Wirkung seiner in diesem Sinne spezifisch modernen Philosophie.

Die Bedürfnisse der Mystik liegen tief im Wesen des Menschen und in der Begrenztheit seiner Erkenntnis. Sie nehmen deshalb in den verschiedensten Zeiten die Formen an, welche durch das Bewußtsein von den Aufgaben des Wissens und dem Maße ihrer Erfüllbarkeit jeweils besonders bestimmt sind. Der wissenschaftliche Geist wird an diesen von ihm selbst erkannten Grenzen immer stille stehen, das Unerforschliche ruhig verehren und nicht un-

gedulbig an den Schleiern zerren. Der Mystiker aber glaubt, in ganz besonderem Erlebnis doch ein glückliches Schauen erhaschen zu können. Das wird ihm niemand wehren: aber er gerät mit sich selbst in Widerspruch, wenn er, in diese Welt des gemeinsamen Bewußtseins zurückkehrend, sein Schauen in Lehre und Tat umsetzen will. Die Formen der Rede sind die des Denkens, und diese sind keine anderen als die des Erkennens: wenn also jene reine Intuition des Mystikers sich aussprechen will, so kann sie nur in denselben Kategorien sich äußern, die sie selbst als unzulänglich und irreführend verwirft. Darum ist ihre Rede, so berauschend sie klingt, ihrem eigenen Wesen und Eingeständnis nach nur ein Stammeln. Der Mystiker kann seine selige Schau als seltenen Sabbatfrieden genießen: aber für das Alltagsleben braucht auch er eine Innenwelt und eine Außenwelt, die sich denken lassen, deren Beziehungen sich begrifflich gestalten und danach verwirklichen lassen. Die Mystik ist möglich als intuitives Erlebnis des Individuums; sie ist unmöglich als wissenschaftliche Lehre: das ist sie höchstens in ihrem negativen kritischen Teil, aber nicht in dem, was sie positiv sagen möchte.

Will aber die Philosophie das Denken den Wissenschaften überlassen und sich selbst das unaussagbare Schauen vorbehalten, so hat sie als Wissenschaft abgedankt. Mancher wird sagen, das schade nichts, wenn sie nur, vielleicht gerade damit, die geistige Lage der Zeit zum adäquaten Ausdruck bringe. Aber um so berechtigter wird die Frage sein, ob es aus dieser Lage heraus keinen Weg für die Philosophie gibt, um ihren Charakter als rationales Denken, als begriffliche Wissenschaft aufrechtzuerhalten. Denn die höchste Aufgabe wird doch immer die bleiben, unser Leben aus der dumpfen, halbunbewußten Gegebenheit in klares Bewußtsein und deutliche Gestaltung zu bringen.

Präludien

Aufsätze und Reden zur Philosophie
und ihrer Geschichte

Von

Wilhelm Windelband

Neunte, photo mechanisch gedruckte Auflage

Zweiter Band



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1924

Über Mitleid und Mitfreude.

In den Zusammenhängen des sozialen Lebens spielen die Mitgefühle oder sympathischen Gefühle, die nach den beiden Grundrichtungen allen Fühlens als Mitfreude und Mitleid sich darstellen, eine außerordentlich bedeutsame Rolle. Wenn wir uns ihrer Betrachtung zuwenden, so haben sie uns nicht bloß als psychologische Erscheinungen zu beschäftigen, sondern sie ziehen unsere Aufmerksamkeit besonders auch durch ihre ethische Bedeutung auf sich, indem wir der Frage begegnen, wie weit sie den Inhalt des sittlichen Lebens ausmachen und es zu erklären geeignet sind, das heißt ob überhaupt und in welchem Sinne sie ein Prinzip der Moral ausmachen.

Daß sie in dieser Hinsicht die Philosophen mannigfach beschäftigt haben, ist bekannt, und in welcher Weise das meistens geschehen ist, läßt sich am einfachsten an einer Fiktion deutlich machen, die häufig dazu eingeführt worden ist. Man denke sich einen Fremdling aus einer andern Welt, der die Menschen auf unserer Erde beobachtet und ihr Treiben zu verstehen sucht: er sieht mit Staunen, daß sie vieles tun, was sie als Individuen nichts angeht, was sie gar nicht fördert, ja häufig sogar schädigt, und es zeigt sich, daß dies wunderbare Verhalten nicht bloß durch intellektuelle Irrtümer über die Folgen der Handlungen zu erklären ist. Wie ist das möglich? Und welche Gefühlsweisen müssen in diesen Menschen angenommen

werden, die als Ursachen ihres Verhaltens gelten dürfen? Die Fragestellung selbst charakterisiert ihren Urheber oder wenigstens seine Psychologie: es ist die naive Verwunderung darüber, daß jemand etwas anderes tut als das, was ihm nützt. Es ist der volle Gegensatz zu dem von Friedrich Theodor Vischer im „Auch Einer“ so schön geprägten Wort: „Das Moralische versteht sich immer von selbst.“ Nach jener Fragestellung scheint sich vielmehr nur das von selbst zu verstehen, daß jeder tut, was ihm nützt oder was er wenigstens als für sich nützlich betrachtet. In der Tat ist diese Psychologie die Grundlage gewesen, auf der sich im Altertum die moralphilosophischen Überlegungen zuerst entwickelt und lange gehalten haben: ja aus ihr hat sich dann noch die weitere Zuspitzung dieser Moralphychologie entwickelt, die der Meinung ist, das Wollen des Menschen sei unter allen Umständen durch die Erwartung der Lust bestimmt und geschehe um der Lust willen, die er von dem Erfolg seiner Handlung sich verspricht. Nun ist freilich richtig, daß die Befriedigung eines jeden Wollens — gleichgültig auf welchen Inhalt es gerichtet sein mag — Lust bringt, aber es ist, wie schon Aristoteles sehr richtig erkannt hat, durchaus falsch, daraus zu schließen, daß unter allen Umständen die Erwartung der Lust das Motiv des Wollens und des Handelns bilde. Vieles wollen wir ja in der Tat nur deshalb, weil wir es als Lust bringend erfahren haben oder uns vorstellen. Aber andererseits gibt es doch auch ein von allen solchen Gefühlserlebnissen unabhängiges, primär auf seinen Gegenstand gerichtetes Wollen. Beispiele dafür liefern zunächst die Instinkte und insbesondere die perversten Instinkte, bei denen die Macht des primären Wollens so groß ist, daß es sogar die Erfahrung der Unlust überwindet, welche sich aus dem Befolgen des Instinktes ergeben hat. Daher ist es grundfalsch, wenn jene Psychologie ihrerseits die Instinkthandlungen aus der unbewußten Er-

wartung hoher Lust erklären möchte, die sich als Ergebnis der Entwicklung der Gattung in jedem Individuum wiederhole. Diese Erklärung scheitert an der Tatsache der pervertierten Instinkte; sie bilden eine Art des primären Wollens, die nicht aus früheren Gefühlserlebnissen erklärbar ist. Neben ihnen aber ist auch das rein sachliche Wollen einer jeden Kulturarbeit mit der ganzen, wenigstens dem Individuum ursprünglich einleuchtenden Unvermitteltheit des kategorischen Imperativs, der sich in diesen Pflichterfüllungen verwirklicht, der kräftigste Gegenbeweis gegen jene utilistische Voraussetzung.

Ist aber einmal diese Voraussetzung anerkannt, so bedarf es allerdings noch einer besonderen Erklärung dafür, wie der Mensch, wenn er prinzipiell und seinem Willenswesen nach ein Egoist sein soll, überhaupt dazu kommen kann, im Sinne der andern zu fühlen, zu wollen und zu handeln. Damit kommt jene Betrachtung auf die Frage nach dem Motiv des sittlichen Wollens und Handelns hinaus: aber zugleich ist klar, daß man als das sittliche Handeln dabei das selbstlose, das auf das Wohl und Wehe des Nebenmenschen gerichtete oder das altruistische versteht, wie es in der Theorie seit etwa einem Jahrhundert genannt wird.

Die Realität altruistischen Fühlens, Wollens und Handelns ist eine nicht zu bezweifelnde Tatsache: will man sie mit der Voraussetzung einer wesentlich egoistischen Anlage des menschlichen Wesens in Einklang bringen, so gibt es dazu mancherlei Wege, die in der Geschichte der Philosophie tatsächlich beschritten worden sind. Zunächst liegt es nahe, auf den physischen und psychischen Zwang zurückzugehen, den die Gesellschaft und der Staat auf das Individuum ausüben, wobei Lohn und Strafe als die groben Vermittlungen der Gewöhnung erst an altruistisches Handeln und dann mehr und mehr auch an altruistisches Fühlen und Wollen gelten, während an-

dererseits die feineren Momente dieser Entwicklung auf solche Tatsachen wie das Ehrgefühl und das Anerkennungsbedürfnis bezogen werden. In allen Fällen aber spielt dabei das entwicklungsgeschichtliche Moment seine Rolle, wonach die seelischen Vorgänge der Übertragung mit Hilfe des Hineinwachsens der späteren Generation in die Gefühlswelt der vorhergehenden eine entscheidende Wirkung ausüben. Die Umbildung der ursprünglichen Gefühlswelt des Menschen vollzieht sich auf die mannigfachste Weise, indem durch seine Erlebnisse ihm allmählich das anfänglich Angenehme gleichgültig und sogar unangenehm, umgekehrt aber auch das anfangs Un erfreuliche mit der Zeit wertvoll werden kann. Aus dieser Umwertung der Werte in der alltäglichen Bewegung der Gefühle und der Erfahrungen entspringt schließlich das, was man die Moral des wohlverstandenen Interesses zu nennen pflegt, jener Zustand, worin der Mensch sich um das Wohl und Wehe des andern kümmert, weil er erfahren hat, daß das der beste Weg ist, für sein eigenes Wohl und Wehe zu sorgen.

Eine andere Form dieser Umbildungen sieht man in der Wirkung der supranaturalen Vorstellungen. Das ist eine Theorie, die wir schon im 18. Jahrhundert besonders gern von den Engländern ausgeführt finden. In neuerer Zeit ist sie von dem Soziologen Benjamin Kidd zu dem Argument zugespitzt worden, daß die Herrschaft der religiösen Vorstellungen eine ethische Kräftigung des Gefühls- und Triebens zugunsten des Altruismus herbeiführe, und daß dies um so mehr eintrete, je vollkommener die Religion sei. So will er den Erfolg der Engländer bei der Eroberung Ostindiens darauf zurückführen, daß sie den Hindu gegenüber die altruistischere Religion gehabt hätten! Sieht man aber genauer zu, so führen auch diese Erklärungsweisen immer wieder darauf hinaus, daß die Wirksamkeit der Erwartung von Lohn und Strafe,

womit Gott die Handlungen der Menschen, die Befolgung oder Nichtbefolgung seiner Gebote bewerte, das seelische Motiv darstellt, aus dem schließlich der egoistische Mensch die seiner Natur ursprünglich fremde Gewohnheit des altruistischen Willens und Handelns angenommen habe. Bei allen diesen Erklärungen und ihren verschiedenen empirischen Hilfsmitteln bleibt dann aber doch das ganze moralische Leben eine durch Erfahrung und Klugheit oder durch religiöse Ansichten umgebildete Art des Egoismus: eine zweite Natur, die durch Gewohnheit, sei es im Individuum, sei es in der Gattung erworben worden ist.

Solchen künstlichen Erklärungen gegenüber macht sich doch immer wieder die Frage geltend, ob nicht schon in der ursprünglichen Natur des Menschen die Motive für das altruistische Willen und Handeln gegeben sind. Auch in dieser Hinsicht haben die englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts mannigfache Versuche vorgeschlagen. Sie haben von wohlwollenden Neigungen gesprochen, die ebenso wie die egoistischen im Wesen des Menschen gegeben und mit diesen in Einklang zu bringen seien, oder von dem moralischen Sinn, der als etwas dem ästhetischen Geschmack Ähnliches den Keimpunkt des sittlichen Lebens bilde. Allen diesen Annahmen haftete das Bedenken an, daß sie eine allgemeine und unbestimmte Gefühlrichtung anstatt eines konkreten einzelnen Fühlens behaupten zu wollen schienen. Diesem Bedenken ist die Lehre von David Hume entzogen, die er wie andere mit seinem Freunde Adam Smith teilt, die Lehre von den sympathischen Gefühlen oder von der Grundtatsache des Mitfühlens, wonach im einzelnen Falle der Gefühlszustand des einen Individuums sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit in dem anderen Individuum wiederholt und zu dessen eigenem seelischen Erlebnis wird. Indem ich mir vorbehalte, hierauf noch in anderem Sinne zurückzukommen, stelle ich hier nur fest, daß damit die Begründung der Ethik auf

die sympathischen Gefühle zuerst gewonnen war. Von weiteren Lehren, die sich in dieser Richtung entwickelt haben, erwähne ich zunächst nur zwei, die in einem interessanten Gegensatz zueinander stehen. Da jedes Gefühl Lust oder Unlust bedeutet, so ist auch das sympathische Gefühl entweder Mitlust oder Mitunlust, entweder Mitfreude oder Mitleid. Weithin bekannt ist nun, wie Schopenhauer in voller Konsequenz seines Pessimismus seine gesamte ethische Theorie auf das Mitleid als die Grundtatsache des gemeinsamen Lebens aufbaut: weniger bekannt ist die Energie, mit der Ludwig Feuerbach die Mitfreude als das primäre und entscheidende Motiv des Altruismus hervorgehoben hat. Es ist das ein sehr interessanter Gegensatz. Der behaglich lebende Junggeselle, dem es eigentlich an nichts fehlt als an der Befriedigung seines brennenden literarischen Ehrgeizes, er lehrt die Lebensverneinung, ihm ist die Unlust die Grundstimmung des Daseins und das Mitleid das Motiv des altruistischen Willens und Handelns: der andere Einsiedler, der es nicht so freiwillig ist wie jener, der kümmerlich mit den Seinen in Dürftigkeit und Unsicherheit sich durchschlägt, der lehrt die stärkste Lebensbejahung, dem ist die einzig wahre Religion die Lebensfreude und deshalb Mitfreude das sittliche Ideal. So könnte man beinahe von einem Kontrast zwischen der Lebenslage und der ethischen Theorie sprechen und es jedenfalls für widerlegt halten, daß die letztere positiv von der ersteren bestimmt werde. Höchst bedeutsam ist deshalb der posthume Entwurf zur Moralphilosophie, den Karl Grün im Anhang zu Feuerbachs Briefwechsel veröffentlicht hat, weil sich darin Feuerbach mit Schopenhauers Mitleidstheorie auseinandersetzt.

Wie man aber auch immer das sittliche Leben aus dem Mitfühlen erklären will, so muß man immer dies Mitfühlen selbst psychologisch begreiflich machen und sodann ethisch auch zeigen, daß es ein allgemeines Grund-

motiv ist, aus dem alles sittliche Wollen und Handeln folgt. Da sagt man nun gewöhnlich sehr unbestimmt, der Mitfühlende versetze sich in die Lage des anderen, er wiederhole dessen Gefühl als sein eigenes und handle, als ob er selbst dieser andre wäre. Da das nun aber niemals vollständig möglich sei, so stufe es sich nach den Graden der Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Wesen ab. Das Letztere ist ja nun gewiß Tatsache. Je ferner sich die Wesen stehen, desto unbestimmter wird das Miterleben, desto mehr verliert es den spezifischen Charakter des jedesmaligen besonderen Erlebnisses. Physischen Schmerz oder physisches Behagen verstehen wir gewiß an allen Lebewesen, auch am Tier, obwohl vielleicht häufig nur mit abstrakter Analogie. In den intimen Gefühlen des Innenlebens dagegen verstehen sich die verschiedenen Völker und Rassen oft recht schlecht, und dasselbe gilt von den Lebensschichten, den Ständen desselben Volks. Die Schaffensfreude eines Dichters, den Schmerz eines Forschers, der vergebens um ein Problem ringt, das Unglück eines Staatsmannes, dem alle seine Pläne zusammenstürzen, — das kann nicht ein jeder völlig und im eigensten Wesen nacherleben. Man freut sich wohl mit, man trauert wohl mit, aber doch nur im allgemeinsten, nicht in concreto. Solche Mitgefühle sind Phantasiegefühle und als solche immer nur möglich auf Grund von Erlebnisgefühlen. Was wir nicht selber erlebt haben, können wir nicht in den andern hineinfühlen, können wir ihm nicht nachfühlen. Daher haben die Mitgefühle ihre Grenze theils an intellektueller Beschränktheit, theils an emotioneller Regsamkeit. Wir müssen auch in dieser Hinsicht Gefühlsphantasten und Gefühlspositivisten unterscheiden: bei den einen genügt die Vorstellung einer freudigen oder traurigen Lage, um das entsprechende Gefühl in größerer oder geringerer Stärke hervorzurufen; die anderen reservieren ihre Gefühle für den wirklichen

Eintritt der Ereignisse. Wenn man also sich ein Gefühl vorstellt, so tritt dies nicht immer selbst als wirkliches Gefühl auf, wenn auch eine Neigung dazu stets vorhanden ist. Wir können die schwanken Grenzen, die dafür bestehen, uns am besten daran deutlich machen, daß wir uns darauf besinnen, wie häufig wir uns eigener früherer Gefühle erinnern, ohne sie als solche neu zu erleben: unsere Gefühlserinnerungen brauchen nicht notwendig Erinnerungsempfindungen zu werden.

In ganz ähnlicher Weise finden wir auch bei den verschiedenen Individuen verschiedene Stufen der Mitleidigkeit, worin ja immer die Vorstellung des fremden Gefühls unser eigenes Gefühl hervorrufen soll. Wie nun die Gefühlserinnerung um so leichter zum neuen Gefühl wird, je ähnlicher noch unser Zustand demjenigen ist, zu welchem uns die Erinnerung zurückführt, ebenso wird auch das fremde Gefühl um so mehr zu unserem eigenen, je ähnlicher im allgemeinen unsere Lage ist, je mehr wir das Gefühl auf unsere eignen Zustände als möglich zu übertragen Anlaß haben. Daher wird denn die Willenswirkung des Mitleids am liebsten aus der Furcht erklärt, die wir dabei sekundär für uns selbst fühlen. Aristoteles hat bekanntlich in seiner Theorie der Tragödie Mitleid und Furcht in die engste Beziehung zueinander gesetzt, ohne freilich diese Beziehung genau zu bestimmen, und Lessing hat sich viel um die Frage bemüht, ob dabei die Furcht für den Helden oder die Furcht für uns selbst mehr gemeint sei. Ich werde mich hüten, auf das ästhetische Problem, das in sehr weite Fernen hinauslockt, einzugehen. Ich möchte nur deutlich machen, daß auf diese Weise durch die Beziehung auf die Furcht für uns selbst die moralische Wirkung des Mitleids wieder in den Umkreis der egoistischen Motive hineingezogen wird: *On se pleure soi-même en pleurant les autres*. Demgegenüber ist doch festzustellen, daß es — wenn vielleicht auch selten —

ein freies Mitleid ohne Furcht für uns selbst in allen solchen Fällen gibt, wo auch eine nur ähnliche Gefahr für uns selbst absolut ausgeschlossen ist. Wenn ein greiser Junggeselle eine fremde Frau bemitleidet, der ihr liebstes Kind gestorben ist, oder wenn ein Stubengelehrter sich an der Tatenlust und den Erfolgen eines kühnen Eroberers berauscht, so sind das reine Formen des Mitleids und der Mitfreude. Und solche Gefühlsweisen billigen wir; wir sagen vielleicht, wer so fühlt, ist ein guter, jedenfalls kein egoistischer Mensch, und wir erwarten von ihm in andern Fällen ein sittliches Verhalten.

Allein in diesen Fällen ist das Mitgefühl selbst das Objekt des ethischen Wohlgefallens, aber noch nicht Motiv des ethischen Wollens: in jenen Beispielen folgt noch gar kein Wollen oder Handeln aus dem Gefühlszustande. Sollte etwa das Mitleid Motiv nur werden in Verbindung mit der Furcht, sei es mit der Furcht überhaupt, sei es mit der Furcht für uns selbst? Jedenfalls muß, wenn das Mitgefühl Motiv zum sittlichen Verhalten werden soll, von ihm aus noch irgendwie der Übergang zum Wollen oder zum Handeln gefunden werden. Aus diesem Umstande ist es begreiflich, daß für die Theorie des ethischen Motivationsprinzips sich unter den Mitgefühlen die negativen, das heißt die des Mitleids, besser eignen. Mitfreude, wie Freude selbst, ist ein Zustand, der im besten Falle den Wunsch seiner Erhaltung und höchstens das Wollen des dazu Erforderlichen hervorruft, im allgemeinen aber kein Motiv zum Handeln darstellt. Mitleid dagegen wird, wie alles Leid, selbst zum Motiv und zu dem Wollen, das darauf gerichtet ist, es fortzuschaffen und die Unlust loszuwerden. Wäre nun das Mitleid nur dies auf unseren eigenen Zustand bezogene Unlustgefühl, so genügte es, sich davon loszumachen, etwa einfach fortzugehen, nicht daran zu denken. Aber wer das tut, der ist nicht gut. Wer dem Bettler gibt, um ihn loszuwerden,

wer Elend lindert, weil er es nicht ansehen oder anhören kann, der handelt doch nicht sittlich: er schafft nur sich selbst eine Unbequemlichkeit vom Leibe. Damit also ist nicht die Gesinnung erklärt, daß man dem andern hilft. Man könnte ja meinen, die altruistische Handlung erweise sich als die gründlichste Art, das mitleidige Unlustgefühl durch Verstopfung seiner Quelle loszuwerden; aber dann läge darin eben doch wieder nur eine Betätigung des Egoismus, der nur zufällig sich in einer altruistischen Handlung äußerte.

Diese Gründe waren es, aus denen Kant die „Pathologie des Mitleids“ für moralisch indifferent erklärte. Sie führt im besten Falle zur Legalität der Handlung, aber sie enthält keine Moralität der Gesinnung, und bei dieser ethischen Indifferenz kommt dann allerdings besonders in Betracht, daß die Mitleidigkeit die Gefahr in sich trägt, den Menschen weich und schwach zu machen. Das letztere hat besonders Spinoza betont, der meinte, das Mitleid sei ein Leidenszustand, es gehöre der Passivität der menschlichen Seele an und dürfe deshalb bei einem nach den Gesetzen der Vernunft lebenden Menschen nicht zugelassen werden.

Um allen solchen egoistischen Vermittlungen des Mitleids als moralischer Triebfeder zu entgehen, hat Schopenhauer zu den Höhen der Metaphysik gegriffen. Die wahre Wirklichkeit besteht für ihn in der Alleinheit des Willens, und die Verschiedenheit der Individuen ist nur eine Erscheinung in Raum und Zeit. Er hat freilich auf der andern Seite die intelligiblen Charaktere der Menschen als etwas unveränderlich der Erscheinung Vorhergehendes von metaphysischer Ursprünglichkeit angesehen, und das stimmt schlecht mit seiner ethischen Theorie des Mitleids zusammen. Aber die letztere, die sich wesentlich auf die metaphysische Alleinheit stützt, wird dahin ausgeführt, daß alles, was in der Erscheinung nur dem einzelnen

Individuum geschieht, im Wesen der Sache auch allen anderen geschieht. Schopenhauer liebt es, diese Lehre mit Zitaten aus älteren Formen der Mystik zu schmücken, er erwähnt gern das indische „tat-twam-asi“ und besser das neuplatonische, daß wegen der Einheit aller Dinge alle Seelen nur eine einzige sind. Von dieser metaphysischen Einheit bilde nun das Mitleid das intuitive Bewußtsein, indem ein jeder das fremde Leid als sein eigenes fühle und behandle. Das klingt außerordentlich einleuchtend und gilt vielen als eine bedeutsame Bestätigung der metaphysischen Willenslehre. Aber jedenfalls muß zugegeben werden, daß, wenn das Mitleid in dieser Weise eine ihres wahren Grundes unbewußte Intuition bedeutet, dabei doch im empirischen Bewußtsein immer noch die deutliche Vorstellung der Verschiedenheit der Individuen bestehen bleibt. Das geht schon daraus hervor, daß wir uns nie vollständig und oft nur sehr unvollständig in die fremde Notlage versetzen können und an eine Identifikation mit dem fremden Wesen in keiner Weise denken. Weiterhin kommt die Differenz der Individuen in gewissen Nebenbestimmungen des Mitleids zutage, auf die wir bald noch näher eingehen werden, vor allem aber gerade in dem Grundgefühl, auf das hinsichtlich der ethischen Betätigung des Mitleids soviel Gewicht gelegt wird, das Gefühl: wie wäre mir zumute, wenn ich in dieser Lage wäre? Außerdem ist zu bedenken, daß zum Teil das moralische Verdienst der mitleidigen Handlung dadurch verloren oder wenigstens herabgesetzt wird, wenn es nicht fremdes, sondern eigenes Leid ist, das ich fortschaffe. Und endlich gilt gegen Schopenhauers Theorie die feine Bemerkung von Feuerbach, daß für den, dessen letztes Ziel das Nirwana bildet, das Suchen des fremden Glücks und das Lindern der fremden Not geradezu nichtig sein müßte, wie alle die um das eigene Wohl und Behe beschäftigten Mühen.

Darum hat in neuester Zeit William Stern in seiner „Kritischen Grundlegung der Ethik“ und in einer Abhandlung über „Das Wesen des Mitleids“ (1903) eine positivistische Umbildung der Schopenhauerschen Mitleidstheorie versucht. Danach sei Mitleid das entwicklungs- geschichtlich begründete Gefühl der Zusammengehörigkeit gegen Schädigungen des Seelenlebens durch Eingriffe des Unbeseelten und auch des Beseelten. Die Reaktion des Willens zur Aufhebung solcher Störungen richte sich deshalb gleichmäßig bei allen Individuen gegen alle Eingriffe, ohne Rücksicht darauf, welches besondere Individuum im einzelnen Falle durch die Störung betroffen werde. Diese empirische Begründung der Solidarität ist jedenfalls eine äußerst gezwungene Erklärung: sie setzt die Dualität von Seelenleben und Körperlichkeit — diese wahre *crux metaphysica* — naiv voraus und imputiert dem Urmenschen eine zarte Rücksicht für die Ruhe seines Seelenlebens, die ich nicht für sehr wahrscheinlich halte.

Ganz anders geht Feuerbach vor. Er stellt sich ganz stramm auf den Standpunkt der utilistischen oder eudämonistischen Psychologie. Der Wille ist nichts anderes als Glückseligkeitstrieb. Feuerbach lehnt jede Möglichkeit eines rein sachlichen Wollens ab, und er bekennt ganz naiv, er habe den Einwurf eines Professors nicht verstanden, der ihm sagte, er habe noch nie nach Glückseligkeit gestrebt und dem er mit der Gegenfrage antwortete, ob er denn nie nach der Professur gestrebt habe. Der nominalistische Philosoph begreift dabei offenbar nicht, um was es sich handelt: daß nämlich Glück oder Glückseligkeit nur ein Wort, ein Gattungsbegriff, ein *abstractum* bedeutet, und daß in jedem konkreten Fall der Wille auf ein Besonderes gerichtet ist, durch dessen Erreichung die Befriedigung eintreten wird. Glücklicher aber ist Feuerbach da, wo er zeigt, daß auch der Buddhist unter dem Glückseligkeitstriebe stehe: er sucht eben sein Glück im

Nirwana, in der Willensverneinung, und sein Standpunkt ist deshalb der eines kranken Eudämonismus. So deckt Feuerbach sehr hübsch den eudämonistischen, ja den beinahe hedonistischen Hintergrund von Schopenhauers Mitleidstheorie auf und stellt ihr dann seine eigene Lehre vom Mitgefühl entgegen, die auf einem empirischen Universalismus und auf einer sozialpsychologischen Grundvoraussetzung beruht. Das Individuum, lehrt er, mit seinem Egoismus sei eine Abstraktion, eine Fiktion — ein großer Irrtum. In Wahrheit bestehe das Gefühls- und Willensleben wie das Vorstellungsleben nur im ganzen, in der Solidarität von Mann und Weib, von Familie, Stamm, Volk und Menschheit. Daher richte sich jeder Trieb zugleich auf individuelle und auf gesellige Glückseligkeit; es gebe keine rein egoistische und ebenso keine rein altruistische Motivation. Beide Triebrichtungen seien in den Motiven und in den Folgen der Handlung nie völlig voneinander zu sondern. Deshalb sei der Egoismus nicht im Prinzip und absolut zu verwerfen und zu verbannen. Feuerbach deutet damit äußerst fein ein Grundverhältnis an, das in der That für die eudämonistische Grundlage der Ethik gilt. Die altruistische Moral verlangt von mir, daß ich das Wohl des andern fördern soll, und verlangt dies auch von allen übrigen. Sie erklärt also das Wohl des andern für einen ethischen Wert: warum soll das nun gerade für den andern selbst kein ethischer Wert, kein erlaubtes Ziel sein? Oder umgekehrt: die Moral verlangt von allen andern, sie sollen mein Wohl fördern — und nur mir verbietet sie es? Das Individuum hat in der That Pflichten gegen sich selbst, nach Feuerbach in erster Linie zur Erhaltung und Erwerbung leiblicher und geistiger Gesundheit. Das gilt nicht bloß deshalb, weil es Bedingung der altruistischen Leistungsfähigkeit ist, sondern weil das Individuum selbst als Persönlichkeit zu dem Gesamtbestand der ethischen Werte

gehört. Deshalb kommt es (wie übrigens schon Shaftesbury und andere englische Moralisten, z. B. Mandeville gesehen haben) schließlich für die Moral auf das Verhältnis von egoistischer und altruistischer Triebbestimmtheit an, daß die eigene Glückseligkeit nicht die fremde überwuchere und vernichte. Das Gewissen (*conscientia*, *συνείδησις*), als ein „Mitbewußtsein“ sozial begründet, ist ursprünglich, sagt Feuerbach, das böse Gewissen: „der in den Eingeweiden meines eigenen Glückseligkeitstriebes wühlende, verlebte Glückseligkeitstrieb des andern.“

Die Erklärung des Mitgefühls steckt also in der Solidarität des Triebwesens der Individuen, sie ist sozialpsychologisch. Was aber Feuerbach auf diese Weise noch dialektisch mit allgemeinen Begriffen versuchte, das kann die Psychologie konkreter verfolgen, wenn sie den Erscheinungen der Sympathie in dem Sinne von Hume und Smith nachgeht und sich darauf besinnt, wie das Verständnis fremder Gemütszustände möglich ist. Jeder von uns urteilt mit Sicherheit, ob der andere lustig oder unlustig, ob er fröhlich oder traurig ist. Aber die wenigsten wissen, woran sie das erkennen. Der Ausdruck der Gemütsbewegungen wird als Ganzes verstanden, aber seine einzelnen Merkmale sind für gewöhnlich nicht bekannt. Wir haben hier einen typischen Fall der klaren, aber undeutlichen Vorstellungen, die zur Wiedererkennung ihres Gegenstandes genügen, aber in ihrer Zusammenlegung und in ihrer Struktur nicht bewußt sind. Wie ist das möglich? Gehen wir noch einen Schritt weiter, so finden wir, daß wir selbst willkürlich einen bestimmten Ausdruck herbeizuführen vermögen, ohne zu wissen, wie wir das machen und welches die einzelnen Züge dieses Ausdrucks sind. Wenn wir dem Photographen zuliebe „recht freundlich“ blicken, wenn wir beim Liebhabertheater auf Wunsch des Leiters ernst oder lustig, grimmig oder vergnügt, verliebt oder eifersüchtig aussehn, so

wissen wir doch als Laien so gut wie niemals, was dazu gehört und wie wir das anfangen. Alle Verstellung, worin wir dem andern ein anderes Gesicht zeigen, als es unsere wahre Gesinnung oder Stimmung verlangen würde, beruht auf einer solchen Willkür des Aussehens; bei der wir den einzelnen Ausdruck unbewußt gestalten. Wenn wir von hier aus die gesuchte Erklärung finden wollen, so müssen wir noch eine Tatsache hinzunehmen, die in den unwillkürlichen Nachahmungsbewegungen besteht. Sobald wir Bewegungen wahrnehmen oder auch nur in der Phantasie vorstellen, so erleben wir dabei zum mindesten den Antrieb zu einer Ausführung analoger Bewegungen durch unsere eigenen Glieder. Beim Billard- oder Regelspiel ahmt man unwillkürlich mit dem Leibe Bewegungen nach, von denen man wünscht, daß die Kugel sie ausführe. Der Redner ist immer in Gefahr, räumliche Verhältnisse, von denen er handelt, durch seine Gesten unwillkürlich nachzubilden, und wer im Vortrag mehrere Möglichkeiten unterscheidet, muß sich vor dem Antrieb hüten, durch die Hand oder den Finger dieses Einteilen sinnlich darzustellen. Darwin hat die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser imitativen Bewegungen im Zusammenhang mit den rudimentären Bewegungen sehr einleuchtend nachgewiesen.

Nehmen wir nun all dieses zusammen, so verstehen wir, wie mit der Wahrnehmung willkürlicher oder unwillkürlicher Ausdrucksbewegungen an anderen Wesen zunächst ein Antrieb zur Wiederholung dieser Bewegungen in uns auftreten muß, und daß damit das leise Entstehen der korrespondierenden Gefühle und Triebe in uns selber verbunden ist. So gehen das Verständnis des fremden Ausdrucks und der Ursprung analoger Gefühle in uns selbst unmittelbar Hand in Hand, sie beruhen auf demselben psychophysischen Vorgang. Danach kann man schon im Groben verstehen, wie das Gähnen oder das Lachen

nach dem Prinzip der unbewußten Nachahmung in einem geselligen Kreise sich fortpflanzt, und dasselbe gilt für die Erklärung seelischer Massenbewegungen: so reißt die Teilnahme an einer großen Zeremonie auch einer fremden Religion einen jeden mit zu einem, wenn auch unbestimmten Mitfühlen der darin zum Ausdruck kommenden seelischen Erlebnisse, und mit dieser psychophysischen Macht des Mitfühlens kann uns unter Umständen auch ein Brunkredner packen, selbst wenn wir die innere Hohlheit seiner Rede vollständig durchschauen.

In diesen Richtungen müssen wir die psychologische Entstehung des Mitfühlens empirisch zu verstehen suchen: aber es fragt sich nun, wie weit daraus das moralische Handeln im Sinne des Altruismus etwa begriffen werden kann. Da zeigt sich nun zunächst, daß das altruistische Fühlen und Wollen als solches allein und ganz rein wohl außerordentlich selten auftritt. Gewiß hat Feuerbach recht, die Mitfreude ist ein hoher ethischer Wert, aber sie ist sehr selten. Prüfen wir uns ehrlich, so werden wir uns eingestehen müssen, daß sie meistens mit einer Nebenempfindung verbunden ist, die vom Neid nicht weit entfernt ist. Gerade darin zeigt sich, daß die Differenz der Individuen im Bewußtsein auch bei den sympathischen Gefühlen nicht völlig ausgelöscht ist. Es gibt zuletzt doch immer eine Grenze für jene Sympathie, mit der wir uns in die Lage des Nebenmenschen hineinversetzen. Der Mensch kann dabei nicht ganz davon lassen, sich mit dem anderen zu vergleichen, und in den Becher der Mitfreude fällt leicht ein herber Tropfen mit dem Gedanken, daß wir es nicht selbst sind, denen die Freude primär zuteil wurde. Man sollte meinen, das fiele fort, wenn wir das Glück, das dem andern jetzt zuteil geworden ist, auch schon haben: aber dabei stellt sich doch leicht noch das eifersüchtige Gefühl ein: es wäre schöner, wenn wir es allein besäßen.

Entsprechendes gilt vom Mitleid. Auch dies ist ein gemischtes Gefühl und als Mitleid wohl selten ein reines Leid. Denn daß dies Leid eigentlich und ursprünglich nicht das unsere ist, das macht ein, wenn auch noch so minimales Lustmoment aus. Larochefoucauld hat einmal gesagt: Il y a dans le malheur de nos meilleurs amis toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas partout, und Rousseau war ehrlich genug, zu bekennen: La pitié est douce parcequ'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui. Danach schiene sogar im Mitleid eine schwache Dosis der Schadenfreude zu stecken, von der böse Menschen bekanntlich gesagt haben, sie sei die beste Freude. Jedenfalls stellt das Mitleid denjenigen, der es hat, immer etwas besser und etwas höher auf der Glücksleiter als denjenigen, der es empfängt, und ebenso steckt auch in dem „Wohlmollen“ schon gewissermaßen ein leiser Nebenton des Gnädigen, des Herablassens von oben nach unten. Auch Feuerbach nennt gelegentlich das Mitleid eine freiwillige Herablassung des Glücklichen zum Unglücklichen. In dieser Weise führt das Mitleid ein lustbetontes Nebengefühl des Gehobenseins bei sich. Daher bemitleiden die Leute so gern und so ausdrücklich eine bedeutende Persönlichkeit, der irgendein Schlimmes geschieht, und wer kennt sie nicht, die guten Seelen, die behaglich von Haus zu Haus wandern, um mit geräuschvollem Mitleid von allem Traurigen zu erzählen, was sich bei andern begeben hat?

Daher kann denn auch das Mitleid für den, den es trifft, unter Umständen außerordentlich peinlich werden. Freilich sind die Menschen darin sehr verschieden. Manche lassen sich gern und ausgiebig bemitleiden und genießen darin einen ausgleichenden Trost. Andere dagegen fühlen dadurch nur ihren Schmerz erhöht. Auch das noch! sagen sie wohl, muß ich mich von aller Welt bemitleiden lassen und nun gar von diesem Menschen! Denn es ist auf diese

Weise sehr gut möglich, daß eine Mitleidsbezeugung einen Akt der Feindschaft bildet. Jedenfalls sind es nicht die niedern oder die schwachen Menschen, die das Mitleid der übrigen nicht wollen, und ihr Stolz ist ein wohlberechtigter. Aus diesen Gründen ist nichts delikater zu behandeln, als die Erweisung des Mitleides und gar die daraus fließende Wohltätigkeit. Das ist eine schwere Kunst der Feinsühligkeit und des höchsten sittlichen Taktes, und je seltener diese in der Welt anzutreffen sind, um so häufiger wird durch ein roh zutappendes Mitleid tiefergehender und verletzender Schaden ausgeübt. Nicht anders ist es, wenn der Wunsch nach Mitfreude Motiv des Wohltuns ist. Auch hier sollte die Absicht, dem anderen Freude zu machen, nichts Patronisierendes an sich haben und vor allem nicht danach aussehen, als wolle man irgendwie Dank ernten. Besonders aber muß alles vermieden werden, wodurch im Empfänger der Reiz aufgestachelt werden kann. In dieser Hinsicht gibt es nichts Peinlicheres und ethisch Bedenklicheres als die Veranstaltungen, mit denen Wohltaten durch Vergnügen ermöglicht werden sollen. Vom Standpunkt des Erfolges aus mag man ja zugeben, daß, wie die Menschen nun einmal sind, die Mittel, die man für die Wohltätigkeit braucht, schwer auf anderm Wege zusammenzubringen sein würden: aber darum soll man nicht meinen, damit etwas sittlich Wertvolles zu leisten. Derartige Vorrichtungen gehören höchstens in das Reich der Legalität, aber mit der Moral haben sie nichts zu schaffen. Alle diese Verhältnisse bilden vielleicht den sehr begreiflichen Grund, weshalb die orientalischen Religionen die Wohltätigkeit ganz allgemein, gleichmäßig und schematisch als religiöse Pflicht verlangen. Sie ist dann von allen jenen feinzweigigen persönlichen Verhältnissen des Mitleids unabhängig und ergibt gewissermaßen von selbst und rein mechanisch ein gewisses Maß sozialer Ausgleichung.

Alle diese Überlegungen weisen darauf hin, daß in den tatsächlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens die sympathischen Gefühle und insbesondere auch die des Mitleids, nicht so rein altruistisch sind, wie man wohl auf den ersten Blick meint. Deshalb versteht sich auch die ethische Wertbedeutung dieser Gefühle nicht ein für allemal von selbst, sondern sie will sehr *cum grano salis* behandelt und von Fall zu Fall beurteilt sein. Weiterhin aber zeigt sich, daß das sympathische Gefühl als Motiv des Handelns mit vernünftiger Überlegung und mit verständiger Abwägung der jeweiligen Verhältnisse verbunden sein will, wenn seine Wirkung moralischen Beifall finden soll. Schon die natürlichen Verhältnisse bedingen ja damit eine gewisse Abstufung vermöge des Grades der Verwandtschaft, der von der Familie zum Stamm, zum sozialen Stand, zur Volksgemeinschaft, zum Menschengeschlecht und schließlich zur Gesamtheit der animalen Wesen, zum Tierreich sich erweitert. Man kann sagen, je weiter der Abstand ist, um so reiner und ethisch wertvoller sind Mitleid und Mitfreude, weil jene Beziehungen auf uns selbst, insbesondere die vergleichende Anwendung auf unsere eigene mögliche Lage mehr ausgeschlossen sind. Es wäre deshalb wohl zu behaupten, daß die schönste Entfaltung der sympathischen Gefühle als wirklich sittliche Leistung am meisten den Tieren gegenüber zur Geltung kommt, und es gehört zu den erfreulichsten Wendungen der Philosophie Schopenhauers, daß er dies mit besonderem Verständnis hervorgehoben hat.

Eigenartig gestaltet sich diese Abstufung der sympathischen Gefühle innerhalb der Menschheit. Bis zur Volksgemeinschaft, vielleicht noch bis zur Rasse reicht das natürliche, im unmittelbaren Erlebnis hervorbrechende Solidaritätsgefühl. Darüber hinaus verlieren wir diese natürliche Basis der sympathischen Gefühle. Das ist zwei-

selbst eine entwicklungsgeschichtliche Folge des Kampfes ums Dasein, den die Völker geführt haben, den sie führen und weiter führen werden. Sie stehen sich, wie sie aus der Hand der Natur in die Geschichte eintreten, fremd und feindlich gegenüber. Die allgemeine Menschenliebe und die sympathischen Gefühle, womit wir Mitfreude und Mitleid allem zuwenden, was Menschenantheit trägt, sind nicht etwas von Natur Gegebenes, sondern vielmehr ein historisches Produkt der Kultur und eines der wertvollsten von allen. Wir können sein Werden in dem griechischen Denken verfolgen, und wir sehen, wie aus dem Begriff der Gattung in der Stoa und im Christentum ein neues und höheres Gefühlsleben sich entwickelt hat. Aber diese allgemein humane Sympathie ist mehr eine bewusste Maxime als ein unmittelbares Gefühl: sie ist etwas, woran wir noch heute den aus der geschichtlichen Erziehung hervorgegangenen Kulturmenschen von dem geschichtslosen Naturmenschen unterscheiden können.

Neben der extensiven Abstufung verlangt unser sittliches Bewußtsein auch eine intensive Abstufung in der Ausübung der Mitgefühle nach dem Prinzip der ethischen Würdigkeit. Wir würden es niemals billigen, wenn jemand sich für die Vernachlässigung nächstliegender Pflichten durch dasjenige entschuldigen wollte, was ein allgemeines Mitgefühl von ihm verlangt habe. Wir wollen immer eine vernünftige Wertabschätzung auch in der Befolgung der sympathischen Gefühle eintreten sehen. Wenn ein großer Staatsmann, ein bedeutender Gelehrter, ein schöpferischer Künstler aus dem natürlichen Impuls heraus mit eigener Lebensgefahr ein Proletarierkind rettet, so werden wir diesem Impuls freilich unsern Beifall nicht verjagen, aber dabei doch zweifelhaft darüber sein, ob in solchem Falle der Einsatz und das dadurch zu Erreichende im richtigen Verhältnis zueinander standen. Aber auch abgesehen von solchen außergewöhnlichen Fällen, ist die Abwägung der

Werte der Unmittelbarkeit des Gefühls gegenüber eine moralische Erforderlichkeit. So gehört es z. B. — wir wollen nicht entscheiden, ob mit Recht oder Unrecht — zu den Axiomen unseres Wertlebens, daß gut und wohl ebenso zusammengehören wie schlecht und weh. Die Folge dieser Gefühlsweise ist es, daß uns das Weh um so unerträglicher wird, je höher der Mensch gewertet wird, den es trifft, und daß es umgekehrt um so erträglicher scheint, je niedriger wir ihn einschätzen. Das Wohl aber scheint uns beim guten Menschen selbstverständlich, und beim schlechten sind wir geneigt, es für eine Ungerechtigkeit anzusehen. Deshalb stellen sich Mitfreude und Mitleid um so geringer und um so wirkungsloser ein, je unwürdiger uns der Mensch vorkommt, auf den sie sich richten. An sich aber ist, wie wir gesehen haben, das Entstehen der sympathischen Gefühle nur durch den psychologischen Tatbestand des mittlenden Gefühls gegeben und von unserer sonstigen Wertung des Trägers von Leid und Lust unabhängig. Jene Abstufung beweist also die sehr wesentliche Mitwirkung eines anderen Faktors: unseres Bedürfnisses nach ausgleichender Gerechtigkeit. Um hier eine altbewährte aristotelische Unterscheidung anzuwenden, können wir sagen: das Mitfühlen für sich allein muß alle Menschen, auch die unwürdigsten nach dem Naturprozeß der Sympathie unter dem Gesichtspunkte der absoluten Gleichheit treffen — die gerechte Abwägung dagegen richtet sich nach dem Prinzip der relativen, der verhältnismäßigen Gleichheit. Das ist besonders entscheidend für die Bedeutung, welche das Mitleid in der Theorie und Praxis des staatlichen Strafens zu beanspruchen hat. Auch hier muß der Übergang aus dem sympathischen Gefühl zum Handeln durch die gerecht abwägende Vernunft geregelt werden. Nur so entgeht man auf der einen Seite der rücksichtslos draconischen Gleichmacherei und auf der an-

bern Seite der Berweichlichung mißverständener Humanität.

So hat sich gezeigt, daß das Mitgefühl nur eines der ethischen Motive ist und daß man sich nicht auf seine alleinige Wirksamkeit verlassen darf. Wie es wirklich auftritt, ist das sympathische Gefühl, als Mitfreude wie als Mitleid, gemischt, so daß in ihm selbst wieder moralische, indifferente und antimoralische Motive als Bestandteile unterschieden werden müssen: und beim Übergang in das Wollen und Handeln muß dies Gefühl durch andere Motive, insbesondere durch die Überlegungen der Gerechtigkeit, geregelt werden. Das ganze Gebäude der Ethik kann dies schmale Stück nicht tragen.

Zum alleinigen Prinzip der Ethik sind aber die sympathischen Gefühle schon deshalb nicht geeignet, weil sie nur die Schicht der ethischen Wirklichkeit umspannen, die sich auf Wohl und Wehe des Menschen und zum Teil auch noch anderer fühlender Wesen bezieht. Diese Schicht gehört ja gewiß unerläßlich zu dem Reiche der Sittlichkeit, und sie ist für viele sogar die einzige, in der sie heimisch werden und heimisch werden können. Aber auf diesem Wohlfahrtsumkreis wollen wir uns doch das Wesen und Leben der Sittlichkeit nicht einschränken lassen. Der Altruismus umfaßt nur einen Teil, und nicht den höchsten Teil des Sittlichen.

Wenn wir unter Sittlichkeit des *Πρακτὸν ἀγαθόν*, das Reich der Werte verstehen, die der Mensch selbst durch die Betätigung seines Vernunftwesens erzeugt, so können wir nicht darüber zweifelhaft sein, daß die höchsten Ziele menschlichen Wollens jenseits von Ich und Du, jenseits von Egoismus und Altruismus liegen. Sie betreffen sachliche Vernunftwerte von höherer Bedeutung, die über jedes besondere Selbst und seine Interessen hinausgehen. Sie bestehen in den großen Kulturgütern, die nicht nur zur Wohlfahrt, sondern zur lebendigen Ausprägung des ge-

samten menschlichen Wesens dienen. Diese und die Arbeit des Menschen an sich selbst, durch die er als Persönlichkeit sich dazu reif macht, haben ganz andere Wurzeln als das Mitgefühl. Sie heben den Menschen aus dem Hin und Her der Glückseligkeitstriebe empor in die reineren Regionen, worin er sich als Vernunftwesen betätigen soll.

Pessimismus und Wissenschaft.

(1876.)

Es kann durchaus keine Frage sein, daß unter denjenigen Richtungen der allgemeinen Geistesbewegung, welche das Vorstellungsleben und die Charakterbildung des Einzelnen als die „höheren Mächte“ bestimmen und beherrschen, in unserer Zeit der Pessimismus einen breiten und immer breiteren Raum für sich in Anspruch nimmt: gleichviel, ob man ihn bekämpft oder vertritt, ob man ihn verkehrt oder preist, ob man in ihm einen Wahn oder eine Religion sieht, man muß ihn als eine Tatsache betrachten und mit ihm rechten. Der Pessimismus ist zweifellos eine der am weitesten, wenigstens in den Grenzen des deutschen Kulturlebens verbreiteten Moden. Es gibt ganze gesellige und gesellschaftliche Kreise, in denen es als unfein betrachtet wird, mit dem Zustande der Welt zufrieden zu sein, und in denen es zum guten Ton geworden ist, das Elend des Daseins im gemeinsamen Gefühl überlegener Verurteilung und in freundlicher Mittheilung resignierender Gefühle zu ertragen. Es gibt ja nichts auf der weiten Welt, was die persönliche Eitelkeit angenehmer zu berühren vermöchte, als diese verachtungsvolle Erhebung nicht über einzelne Wesen, sondern über die Gesamtheit alles Seins und Lebens überhaupt! Unbedeutende Menschen mögen zufrieden im Ablauf der Dinge dahinwandeln: wer sich aber dazu aufschwingt, die Welt zu beurteilen und sie gar zu verwerfen, der zeigt eben dadurch, daß er an innerer Bedeutung über ihr steht! Aber es ist nicht nur aristokratisch, Pessimist zu sein: nicht minder als in den Salons wird der Pessimismus

auch auf den Massen gepredigt, er geht mit jenen Agitationen Hand in Hand, die in den Kreisen rühriger Arbeit neue Bedürfnisse erregen, um ihnen dann die Unzulänglichkeit ihrer wirklichen Lage beweisen zu können, und er frisst sich so als eine Stimmung des Unmuts und der Unbehaglichkeit in alle Schichten der Bevölkerung hinein.

Von manchen Seiten ist wohl schon die Frage aufgeworfen worden, wie es doch erklärlich sei, daß eine solche Stimmung sich gerade in dieser Zeit der frischen Aufrichtung, der arbeits- und gedankenvollen Erhebung des nationalen Lebens im deutschen Volke Bahn gebrochen hat, und es bedürfte, wie es uns scheint, nicht gerade allzu tiefer psychologischer Studien und Einsichten, um dem Ursprung dieses auf den ersten Blick verwirrenden Gegensatzes nachzugehen. Allein so verlockend eine solche Aufgabe sein möchte, so müssen wir doch, da wir uns weder zum Kulturhistoriker noch zum Sittenrichter der eigenen Zeit berufen fühlen, auf ihre Ausführung verzichten, und indem wir den Pessimismus in seiner augenblicklichen Tatsächlichkeit ins Auge fassen, möchten wir seine Berechtigung nur nach einer bestimmten Seite hin zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, nach der Seite freilich, auf welcher wir die gefährlichste Form seines gegenwärtigen Auftretens erblicken müssen. Dieser Punkt in dem modischen Pessimismus, den wir freilich auch für den angreifbarsten halten, ist die Verbindung, in die man ihn mit wissenschaftlichen Theorien zu setzen versucht hat, sodaß es den Anschein gewinnen mußte, als ob die im Pessimismus ausgedrückte Überzeugung von der Schlechtigkeit der Welt ein beweisbares Resultat wissenschaftlicher Untersuchungen wäre.

Wenn wir es nun versuchen werden, nicht nur die in der Gegenwart bestehenden und einflußreichen Formen dieser Verbindung des Pessimismus mit der Wissenschaft, sondern auch die Möglichkeit einer solchen Verbindung

überhaupt einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen, so muß allerdings von vornherein darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine solche Kritik sich nicht minder auch gegen die gegenteilige Überzeugung richtet, wonach etwa eine ähnliche Ableitbarkeit optimistischer Ansichten aus philosophischen Prinzipien verlangt und für möglich gehalten würde. In dieser Beziehung stehen offenbar Optimismus und Pessimismus auf ganz gleicher Linie, und wir glauben zeigen zu können, daß die Wissenschaft mit dem einen ebenso wenig zu tun hat wie mit dem andern. Deshalb wird sich auch unsere Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Verbindung überhaupt von Anfang an gleichmäßig gegen beide richten, und nur der Umstand, daß die moderne Literatur allüberall von der „trüben Botschaft“ des wissenschaftlich begründeten Pessimismus wiederhallt, kann uns veranlassen, den Nachweis von der Unhaltbarkeit dieser Verbindung wesentlich an dem Beispiel der pessimistischen Theorien der Gegenwart zu erhärten.

Optimismus und Pessimismus sind in ihrer ursprünglichen und einfachen Form Stimmungen, welche wir abwechselnd, zeitweise in uns selbst und bei anderen wahrnehmen. Die Gesetze der psychologischen Assoziation und Apperzeption machen es vollkommen begreiflich, daß ein bis zu einem besonders hohen Grade gesteigertes Gefühl der Befriedigung oder der Enttäuschung eine verhältnismäßig lange Zeit in uns dominieren und mit allen folgenden Vorstellungen in der Weise sich verbinden kann, daß wir an den letzteren hauptsächlich nur die jenem Gefühl entsprechenden Momente wahrnehmen. Namentlich tritt dies ein, wenn mehrfach hintereinander gleichartige Gefühle entweder der Lust oder Unlust sich in ihrer Kraft und Eindrucksfähigkeit gegenseitig verstärkt haben: es genügen dann auch eine Anzahl an sich geringer und sogar kaum merklicher Anlässe, um eine vollständig

ausgesprochene Stimmung zu erzeugen, wie es z. B. jeder erfahren haben wird, daß ihn morgens gleich beim Aufstehen die unbedeutendsten Dinge in eine pessimistische Tagesstimmung hineinärtern können. Zunächst also sind Optimismus und Pessimismus nichts anderes, als gewisse psychische Dispositionen, aus irgend welchen Gefühlen hervorgegangen, die dann aber leicht allem Neuerlebten ihr Gepräge aufdrücken. Jeder kennt solche Stimmungen, und es ist bekannt, wie sehr sie namentlich auch von rein physiologischen Vorgängen abhängen. Diese Stimmungen, anfänglich an sich nur vorübergehender Natur, können nun aber aus Gründen des Temperaments oder der persönlichen Erfahrungen, immer aber infolge gewisser lediglich psychologischer Tatsachen und Richtungen, mehr oder minder beharrlich werden, sodaß eine bestimmte Neigung des Individuums zu optimistischer oder pessimistischer Auffassung eintritt. Je mehr aber eine solche Neigung sich befestigt, um so mehr geht sie auch vermöge der in dem menschlichen Vorstellungsleben von Jugend auf angelegten und wirksamen Tendenz zur Verallgemeinerung des Denkinhalts in festgewurzelte Überzeugungen über, wonach die Gesamtheit der Dinge unter dem Lichte der einen oder der andern Stimmung betrachtet wird. Erfahren wir doch diese Verallgemeinerung eben schon in der einzelnen, vorübergehenden Stimmung: sind wir freudig bewegt, so sehen wir alle Dinge im rosigen Lichte, gehen leicht und gern über die Mängel hinweg und nehmen alles von der lustigen Seite; dem Traurigen dagegen ist alles traurig, er steht in jeder Betrachtung auf der Schattenseite und sucht geflissentlich die Dornen der Welt, um sich an ihnen neu zu verwunden. Selbst im physischen Organismus ist eine solche Beständigkeit der Stimmung angelegt, indem alles Lachen und Weinen sich selbst zu potenzieren geneigt ist. Sind wir erst einmal ins Lachen gekommen, so lachen wir über Dinge, an denen

bei ruhiger Betrachtung niemand etwas Lächerliches finden würde, und nicht nur von den kleinen Kindern dürfte es richtig sein, daß sie sich ins Weinen geradezu hineinheulen können. Um wie viel mehr wird diese Ansteckung und Verallgemeinerung der Stimmung da auftreten, wo sich schon durch Temperament und Erlebnisse beharrliche Stimmungen gebildet haben! Je nach ihren persönlichen Anlagen und dem Einfluß ihres eigenen Geschicks fassen daher die Menschen die sie umgebende Welt von der heitern oder von der trüben, von der guten oder von der schlechten Seite auf: und in tausend und abertausend Graden und Verhältnissen kreuzen sich deshalb in der Weltauffassung der Menschen Optimismus und Pessimismus, so jedoch, daß in jedem Einzelnen, der eine mehr ausgesprochene persönliche Ansicht besitzt, eines der beiden Elemente überwiegt. Was aber von den Einzelnen, gilt auch von den Völkern. Im allgemeinen wird stets die Jugend mehr optimistisch, das Alter mehr pessimistisch denken; im allgemeinen überwiegt in den klassischen Kulturvölkern das optimistische, in den romantischen das pessimistische Prinzip. Ebenso kann man auch in den Generationen eines und desselben Volkes die Auffassung von einem Extrem zum andern in oszillatorischer Bewegung verfolgen. Daß jedoch der Mensch niemals allein ein Produkt der äußern Verhältnisse ist, könnte man vielleicht am besten daraus beweisen, daß derjenige sehr irren würde, welcher mit Sicherheit voraussetzte, die sogenannten schlechten Zeiten seien stets die Schulen des Pessimismus, die guten diejenigen des Optimismus. Indem die Geschichte wie die gewöhnliche Erfahrung vielfach das Gegenteil aufweist, bestätigt sie die Abhängigkeit dieser Auffassungen von dem Temperament und dem Charakter, worin die Dinge betrachtet werden.

Solange nun Optimismus und Pessimismus diesen Stempel ihres subjektiven Ursprungs offen an der Stirn

tragen, sind sie in ihrer psychologischen Berechtigung durchaus unangreifbar. Man kann es niemandem verargen oder verbieten, sich nach seinem Charakter und seinem Schicksale eine Privatmeinung darüber zu bilden, welchen Wert für ihn die Welt und das Leben haben; und so sehr diese Meinungen das Denken und Tun der Einzelnen beeinflussen mögen, so werden sie doch nur bei besonders hoher Einseitigkeit als geradezu schädlich bezeichnet werden dürfen. Wir werden manchem wünschen, daß er etwas weniger optimistisch, manchem, daß er etwas weniger pessimistisch denke und verfare, da beide Stimmungen, ins Extrem getrieben, die Tatkraft in gleicher Weise lähmen, der Optimismus, indem er leichtsinnig, der Pessimismus, indem er schwerblütig und gleichgültig macht. Im allgemeinen jedoch sind beide Stimmungen als notwendige psychische Zustände und Richtungen vollkommen anzuerkennen. Aber die Sache ändert sich sofort, sobald eine der beiden Parteien ihre Weltauffassung der andern als eine von der subjektiven Stimmung unabhängige und als objektiv anzusehende und anzuerkennende Wahrheit aufdringen will. Handelt es sich um die optimistische oder pessimistische Beurteilung eines einzelnen Falles, so kann man in ruhiger, objektiver Weise darüber sich auseinandersetzen und die durch die persönliche Stimmung des einen oder des anderen herbeigeführten Trübungen der Einsicht eliminieren. Will sich dagegen die Stimmung als solche in eine Weltanschauung umsetzen und jene Verallgemeinerungstätigkeit der Stimmungsbetrachtung bis an das letzte Ende führen, wo dann das Urteil: „die Welt ist gut“ oder „die Welt ist schlecht“ den Anspruch auf objektive Wahrheit und allgemeine Anerkennung macht — dann stehen wir vor einer Prinzipienfrage ersten Ranges. Objektiv beweisen heißt wissenschaftlich beweisen. Nun besteht der Unterschied zwischen wissenschaftlichem und gewöhnlichem Den-

fen zu allererst in dem Ausschluß der Gefühle von dem Vorstellungsinhalte. Wissenschaftliche Betrachtung ist interesselose Betrachtung, und die erste, an sich freilich nur erst negative Bedingung des wissenschaftlichen Denkens besteht darin, daß alle Einflüsse des Gefühls und der Stimmung auf die Ausgangspunkte ebenso wie auf den Fortgang des Denkens sorgfältig ausgeschlossen werden. So wäre es denn in der Tat eine höchst eigentümliche und wunderbare Erscheinung, wenn das wissenschaftliche Denken in seinem letzten Resultate, in seinem abschließenden Urteil über den Zusammenhang der Dinge in eine jener vorher sorgfältig ausgeschlossenen Stimmungen zurückkehrte.

Dies aber ist nun gerade das Charakteristische in dem Auftreten des modischen Pessimismus. Er erhebt laut und offen den Anspruch, sein Urteil: „Die Welt ist schlecht, und es wäre besser, sie wäre nicht da“ — dieses Urteil wissenschaftlich, d. h., da es sich um die Grundprinzipien der Dinge handelt, philosophisch erwiesen zu haben; er will den Inhalt der pessimistischen Stimmung als eine von der Subjektivität unabhängige und philosophisch bewiesene Wahrheit anerkannt sehen. Es ist nicht schwer, die Gefährlichkeit dieser Kombination zu begreifen, wenn man nur bedenkt, wie leicht das Denken der Masse sich von einer nur recht selbstgewiß auftretenden subjektiven Gewißheit imponieren und diese subjektive Gewißheit sich in eine Autorität verwandeln läßt. Zahlreiche Gemüter, welche die Lücken dieser Beweisführung und vor allem ihre von Anfang an schiefe und wissenschaftlich unberechtigte Fragestellung nicht zu bemerken imstande sind, fangen dann an, die Welt für schlecht und sich darin für recht unglückliche und verfehlte Existenzen zu halten, selbst wenn ihnen das bei sonst guten Verhältnissen manchmal recht schwer werden mag, und nachdem sie belehrt worden sind, daß ein einsichtiger und moralischer Mensch das

Glend der ganzen Welt in sich zur lebhaften Empfindung bringen muß, beginnen sie sich der optimistischen Regungen zu schämen, die etwa noch aus ihrer unbefangenen Natur von Zeit zu Zeit in ihnen aufsteigen mögen.

Freilich, an diesem Schein, als ob der Pessimismus wissenschaftlich begründbar und gar schon begründet sei, trägt die deutsche Philosophie selbst den größern Teil der Schuld. Sie hat ihn schon in dem Zeitpunkte auf sich geladen, als sie den nicht minder verfehlten Versuch antrat, den Optimismus aus wissenschaftlichen Prinzipien zu begründen. Es war bekanntlich Leibniz, der in seiner Theodizee damit gewissermaßen die Rechenprobe für den theologischen Teil seiner Weltanschauung machen wollte. Daß die Welt aus der schöpferischen Tätigkeit eines allweisen und allgütigen Gottes hervorgegangen, schien doch nur dann haltbar zu sein, wenn diese Welt nun auch selbst durchaus weise und gut eingerichtet wäre. Aber schon diese erste Probe fiel schlecht genug aus. Daß diese Welt gut im absoluten Sinne sei, wagte nicht einmal Leibniz zu behaupten, und er beschränkte seine Beweisführung darauf, daß sie unter den möglichen Welten die beste sei. Daher stammt denn auch der Superlativ in dem Ausdruck „Optimismus“ und dem danach gebildeten „Pessimismus“, während der eigentliche Sinn der beiden Stimmungen mehr die Ausdrücke Bonismus und Malismus verlangte, wie denn auch der letztere aus den pessimistischen Kreisen der Gegenwart vorgeschlagen worden ist. Ob freilich die leibnizische Theodizee mit ihrer Lehre von der metaphysischen Negativität der Sünde und des Übels wirklich eine Apologie des ganzen Christentums bilden würde, ist eine andere Frage, welche durchaus verneint werden müßte. Denn das Christentum ist als Religion ebenso pessimistisch wie es als Dogma optimistisch ist; und nur so ist es erklärlich, daß sich der schopenhauerische Pessimismus mit mindestens gleichem Rechte auf die Ur-

kunden des Christentums berufen konnte, wie der leibnizsche Optimismus.

Seit aber nun so der Anfang gemacht worden war, ist es gewissermaßen Sitte geworden, daß die Weisen ihr Urteil über den Wert und die Existenzberechtigung der Welt abgeben, und es hat natürlich nicht ausbleiben können, daß einige von ihnen dabei bedenklich das Haupt geschüttelt und sich mit dem Zusammenhange der Dinge nicht so ganz einverstanden erklärt haben. Selbst Kant fiel, als er noch nicht ganz er selbst war, einmal in die Schlingen des leibnizschen Optimismus und schrieb darüber eine kleine Schrift, die er in seinem Alter verleugnet hat. Wie aber schon bei Leibniz, so trat auch später der Optimismus oder der Pessimismus immer in Verbindung mit den höchsten metaphysischen Spekulationen auf. Als die deutsche Philosophie an die Stelle des persönlichen Gottes die souveräne Weltvernunft setzte, da mußte natürlich auch dieser die Vollendung alles einzelnen Seins entsprechen, und der bekannte Satz: „Alles was ist, ist vernünftig“, war das letzte Stichwort des idealistischen Optimismus. Allein während diese Überzeugung die offizielle Philosophie der Deutschen ausdrückte, brachen sich im stillen immer mehr jene schon von Fichte angeregten, von Schelling näher ins Auge gefaßten, von Baader aus der alten deutschen Mystik hervorgeholten, endlich von Schopenhauer klar und scharf ausgesprochenen Gedanken Bahn, welche im Weltgrunde ein Irrationales, teils Über-, teils Unvernünftiges aufsuchten, und im Zusammenhange damit hob man denn auch die Irrationalität und die Unvernünftigkeit, das Elend der aus diesem Grunde hervorgegangenen Welt stärker hervor. Es bildete sich unter dem Einfluß Schopenhauer's eine wahre Manie heraus, den „Wert des Lebens“ zu beurteilen, bis schließlich, als sei man an einem synthetischen Ende dieser Bewegung angelangt, Hartmann die Meinungen von Leibniz und

Schopenhauer in der äußerst mißigen Weise kombinierte, daß zwar mit dem Ersteren anerkannt wurde, diese Welt sei die beste der möglichen, dann aber mit dem Letzteren die Schlechtigkeit dieser bestmöglichen Welt behauptet und daraus gefolgert wurde, daß, wenn die bestmögliche Welt so miserabel ausgefallen sei, es doch sicher besser wäre, sie wieder zu vernichten.

Will man diesen schwankenden und wechselnden Meinungen gegenüber einen sichern Standpunkt der Beurteilung ihrer Berechtigung gewinnen, so muß man sich zunächst über das diesen Gegensätzen gemeinsam zugrunde liegende orientieren. Die beiden entgegengesetzten Urteile: „die Welt ist gut“ und „die Welt ist schlecht“ haben offenbar die gemeinsame Absicht, den Wert des Universums zu beurteilen. Sie enthalten nicht ein theoretisches Urteil zur Feststellung oder zur Erklärung der Wirklichkeit, sondern vielmehr eine die erkannte Wirklichkeit beifällig oder mißfällig charakterisierende Beurteilung. Das Urteil ist somit teleologisch; und zwar ist sein Gegenstand, das beurteilte Objekt, in diesem Falle nicht ein einzelnes Ding oder eine bestimmte Art von Dingen, sondern das Universum. Wir brauchen deshalb in den noch immer nicht geschlichteten Streit über die teleologische Betrachtungsweise einzelner Vorgänge in der Natur gar nicht einzutreten, wenn wir für unsern Zweck lediglich die Behauptung aufstellen und zu begründen suchen, daß sich die Wissenschaft für die Beurteilung des Universums, für ein Urteil über den Wert der Welt von vornherein für durchaus inkompetent erklären muß, und daß sie dies tun muß nicht etwa aus einer mißverständlichen Bescheidenheit und Bescheidenheit, sondern vielmehr aus der klaren Einsicht in die völlige Unmöglichkeit einer solchen Beurteilung.

Die Urteile: „die Welt ist gut, die Welt ist schlecht“ messen, wie alle Urteile, in denen die Prädikate gut und schlecht vorkommen, das Subjekt des Satzes, diesmal

also das Universum, an einem Beurteilungsprinzip, d. h. an einem Zwecke, und je nachdem sie finden, daß der Gegenstand diesen seinen Zweck erfüllt oder nicht erfüllt, erklären sie ihn für gut oder für schlecht. Der Optimismus und der Pessimismus fallen somit unter diejenigen Beurteilungen, welche den Wert eines Gegenstandes für eine Bestimmung oder einen Zweck prüfen, und stehen folglich unter den allgemeinen Regeln solcher Beurteilung. Nun ist es hinlänglich bekannt, ein wie weiter Spielraum auf diesem Gebiete der subjektiven Willkür offen steht und wie außerordentlich schwer es ist, in derartigen „Beurteilungen“ wirklich objektive wissenschaftlich zu beweisende und anzuerkennende Gesichtspunkte und Kriterien aufzustellen. Denn es ist klar, daß man in dieser Richtung die willkürlichsten und abenteuerlichsten Urteile aufstellen kann, und daß eine derartige Beurteilung nur unter ganz bestimmten und genau festzustellenden Bedingungen eine objektive Berechtigung beanspruchen darf. Wenn ich mir ein Paar Tanzstiefel bestelle und nachher dem Schuster Vorwürfe mache: „sie sind schlecht, denn ich kann sie nicht essen“, so wird man mich für verrückt halten; wenn ich ihm sage: „sie sind schlecht, denn ich kann damit keine Gletscher besteigen“, so wird man mich lächerlich finden; sage ich aber „sie sind schlecht, denn sie sind zu schwer oder zu wenig biegsam“, so werde ich, die Tatsache vorausgesetzt, in meinem Rechte sein. Was ist der Unterschied zwischen diesen drei Beurteilungen? Die erste, offenbar unsinnige, mißt den Gegenstand an einer Bestimmung, den er niemals haben kann; die zweite nicht gerade unsinnige, aber durchaus unberechtigte, mißt ihn an einem Zwecke, zu welchem ich ihn zwar verwenden könnte, zu welchem er aber seinem ursprünglichen Sinne nach nicht bestimmt war; die dritte, richtige, endlich bezieht ihn auf die Bestimmung, für welche er ursprünglich und seinem ganzen Wesen nach da ist. Von diesen drei möglichen

Formen der Beurteilung ist offenbar nur die dritte die objektiv begründete, die beiden anderen unterscheiden sich nur durch den Grad der Willkürlichkeit, mit der ein Gegenstand an einem ihm selbst durchaus fremden Zwecke gemessen wird. Gleichwohl ist namentlich die zweite Art von Beurteilungen eine im gewöhnlichen Vorstellungsmechanismus, wenn auch nicht in so krasser Form wie in dem gewählten Beispiel, überaus häufig vorkommende Erscheinung, die Beurteilung eines Gegenstandes nach einer Bestimmung, wozu man ihn zwar verwenden kann, wozu er aber seinem eigenen Wesen nach ursprünglich nicht da ist. Wenn jemand, aus der Kirche kommend, die Beurteilung abgibt: „die Predigt war schlecht, denn sie war nicht amüßant“, so wird das der Geistliche sehr übel nehmen und als einen durchaus willkürlichen Maßstab der Beurteilung mit Recht zurückweisen; aber es wäre doch eben möglich, daß jemand zu diesem seinem persönlichen Zwecke Predigten anhörte. Sehr witzig hat einmal Heinrich Heine so äußerlich willkürliche Betrachtungsweisen ironisiert, indem er erklärte, er für seine Person teile alle Pflanzen in solche ein, welche man essen kann, und in solche, welche man nicht essen kann. Allein diese willkürliche Beurteilungsweise der zweiten Art tritt nicht immer in so handgreiflicher Form auf, sondern meistens in sehr versteckter Weise und mit scheinbar sehr sicherer Begründung. Kinder und Erwachsene bedienen sich ihrer fortwährend, und um nur eins der allergeläufigsten Beispiele anzuführen — was ist es denn anders, wenn wir so häufig von den besten und verständigsten Menschen Urteile hören müssen, wie dieses: „Dieses Kunstwerk ist schlecht, denn es ist unmoralisch“. — Wenn es solchen Willkürlichkeiten der Beurteilung gegenüber nun eine objektive Form des teleologischen Urteils geben soll, so ist es nur auf dem einen Wege möglich, daß der Zweck, an welchem der Gegenstand gemessen werden soll, objektiv, d. h. wissen-

schaftlich als derjenige nachgewiesen wird, welcher wirklich als die dem Dasein des betreffenden Gegenstandes vorhergehende Bestimmung desselben objektiv vorhanden war. Es geht daraus von vornherein hervor, daß die Anzahl der mit wissenschaftlicher Begründung zu beurteilenden Objekte sich auf den relativ geringen Umfang derjenigen beschränkt, deren Entstehung aus einem Zweckgedanken unzweifelhaft nachgewiesen werden kann.

Ist dies richtig, so leuchtet ein, daß von einem wissenschaftlich begründbaren Urteil über den Wert des Universums, d. h. also von einer wissenschaftlichen Begründung des Optimismus oder des Pessimismus nur unter der Bedingung die Rede sein könnte, daß erstens das Universum überhaupt einen Zweck oder eine Bestimmung hat, und daß zweitens wir denselben mit Sicherheit wissen. So schwer es nun dem an die Zweckbeurteilung aller einzelnen Dinge von Jugend auf gewöhnten gemeinen Bewußtsein ankommen mag, sich die Gesamtheit der Dinge ohne einen Zweck, den sie erfüllen sollen, vorzustellen, so schwer wird es andererseits dem wissenschaftlich geschul-ten Denken, sich auch nur die Möglichkeit irgendeines Zweckes, dem das Universum untergeordnet wäre und nach dem es deshalb beurteilt werden müßte oder dürfte, auch nur annähernd vorzustellen. Denn jede Zweckbestimmung, die dafür hypothetisch aufgestellt würde, wäre doch immer nur wieder eine der zahllosen Bestimmungen in der unendlichen Weite der Wirklichkeiten und somit nur ein Teil des Universums selbst. Wohl vermögen wir Einzelnes mit Einzelem in zweckmäßige Beziehung zu setzen, aber um aus dem Universum herausgehend einen Zweck für dasselbe ausfindig zu machen, fehlt uns nach dem Begriffe des Universums selbst jede Denkmöglichkeit. Sollte demnach auch für eine etwa höher angelegte Vorstellungstätigkeit ein Ausweg aus diesem Zirkel möglich sein, so müssen wir doch bekennen, daß die menschliche Wissen-

schaft von einem Zwecke, der die Bestimmung des Universums ausmache und das Kriterium seiner Beurteilung abzugeben vermöchte, nichts weiß und nichts wissen kann. Vom Universum gibt es keinen Zweck, der objektiv nachweisbar wäre.

Wenn wir also dennoch von mannigfachen Versuchen, die Welt auf einen Zweck zu beziehen und danach zu beurteilen, in der Geschichte des menschlichen Denkens hören, so werden wir darin immer nur eine, wenn auch subjektiv noch so begründete, so doch objektiv niemals zu rechtfertigende Übertragung der an der Betrachtung der Einzeldinge großgewordenen Auffassung auf den Begriff des Universums zu sehen haben. Es ist so selbstverständlich, daß der Mensch immer und auf allen Stufen der Kultur die Gesamtheit der Dinge unter dem Gesichtspunkte betrachtet, den er selbst als den höchsten und wertvollsten anzusehen gelernt hat, so selbstverständlich, daß er auch die Wissenschaft zum Nachweise dieser Beziehung heranzuziehen sucht. Daraus eben erklärt sich die Mannigfaltigkeit solcher Beurteilungen, welche die Geschichte aufweist. Mancher wird die höchsten Güter seiner persönlichen Überzeugung sich zu diesem Weltzwecke zu verklären suchen; ein anderer wird, wenn auch vielleicht nicht offen theoretisch, aber doch praktisch dem Gedanken huldigen, die Welt sei dazu da, daß er sich darin möglichst wohl fühle; der dritte wird, diesen Gedanken verfeinernd, der Überzeugung leben, die Welt sei dazu da, in der Erkenntnis betrachtet zu werden. Aber das sind keine objektiv begründbaren, wissenschaftlich beweisbaren Standpunkte, und alle darauf gegründeten beifälligen oder mißfälligen Urteile über die Art und Weise, wie die Welt diesen Zwecken entspricht, fallen somit unter die Kategorie jener zweiten, willkürlichen Form der Beurteilung. Jede den Einfluß der Gefühle und Stimmungen auf den Gedankengang ausschließende Wissenschaft muß deshalb auch

die Frage, ob die Welt gut oder schlecht sei, d. h. ob sie ihrem Zweck entspreche oder nicht entspreche, von vornherein als schief gestellt ablehnen. Die jetzt so viel erhobene Frage, ob Optimismus oder Pessimismus, ist deshalb gar kein Problem der wissenschaftlichen Philosophie. Optimismus und Pessimismus können in der Wissenschaft nur Platz finden als Erscheinung auf dem Gebiete der individuellen und der kulturhistorischen Psychologie, welche als interessante Gebilde höchst komplizierter Verschmelzungsprozesse aufgewiesen und erklärt werden müssen.

Wenn somit keine der im Optimismus oder Pessimismus ausgesprochenen Beurteilungen der Welt das Prinzip der Beurteilung als objektiv berechtigt nachweisen kann, so sehen wir doch dem Einwurf entgegen, daß diese ganze Entwicklung schließlich nur gegen die freilich mit einer Hauptsache bildende Formulierung der darin niedergelegten Erkenntnis sich richten könne. Es möchte vielleicht zugegeben werden, daß in bezug auf eine objektive Beurteilung die angewendeten Maßstäbe allerdings willkürlich seien, aber es bliebe doch immerhin eine Möglichkeit, daß mit wissenschaftlicher Gewißheit nachzuweisen wäre, daß die Welt einem solchen willkürlich gesetzten Zwecke in der Tat entspräche oder nicht entspräche. Und wäre dann diese Bestimmung nur eine recht tief aus dem Wesen der menschlichen Auffassung heraus geschöpfte, so bliebe dann doch die ungeheure Wichtigkeit einer solchen Erkenntnis bestehen. Man könnte mit einem Worte die Namen des Optimismus und des Pessimismus und den darin enthaltenen Anspruch auf eine objektive Beurteilung des Universums preisgeben, um dadurch die Anerkennung zu retten, daß es wenigstens wissenschaftlich durchführbar sei, zu beweisen, in welchem Grade das Universum einem solchen willkürlich gesetzten Zwecke entspräche oder nicht entspräche. Man würde darauf verzichten, die Welt deshalb gut oder schlecht zu nennen; aber man würde es

für objektiv entscheidbar halten, ob in der Welt einer der von der menschlichen Willkür setzbaren Zwecke erfüllt sei oder nicht. Allein selbst diesen schon bedeutend herabgeschraubten Anspruch würden wir nicht bestehen lassen können, und wir wollen deshalb versuchen, ihn an den hervorragendsten Gesichtspunkten des neuern philosophischen Pessimismus zu prüfen.

Es sind deren wesentlich drei aufgestellt worden, von denen allerdings in das allgemeine Bewußtsein fast nur der eine übergegangen ist. Als den Zweck der Welt, den sie in der That nicht erfülle, hat man erstens die Erhaltung ihres eigenen Bestandes, zweitens die möglichst hohe Glückseligkeit, drittens die Realisierung sittlicher Prinzipien angesehen; der vulgäre Pessimismus bezieht sich natürlich nur auf die in der Welt mögliche Erfüllung des Glückseligkeitstriebes.

Der erste dieser Zwecke ist nicht so recht eigentlich ein wirklicher Zweck, den das Dasein und die Entwicklung der Dinge zu erfüllen hätte, sondern das Universum wird darin unter den dialektischen Begriff des Selbstzwecks gesetzt und seine Bestimmung somit wesentlich in die bloße Erhaltung seiner Existenz verlegt. In dieser Hinsicht müßte nun also der Pessimismus die kühne Behauptung aufstellen, die Mittel, mit denen die bestehende Welt sich selbst in ihrem Zusammenhange erhält, seien für diesen Zweck unzulänglich und unzweckmäßig. Wenn es wirklich so wäre und der Bestand des Universums somit ernstlich in Frage gestellt wäre, so müßte das Ende der Welt dem mit ihrem Zustande unzufriedenen Pessimisten sicher ein Gegenstand der Befriedigung sein; allein dies Gefüge der Dinge, an dem sich schon mancher den Kopf eingerannt hat, macht einen so verzweifelt beständigen Eindruck, daß es vermutlich selbst den Mehrheitsbeschluß der Hartmannianer, es in das Nichts zurückzuschleudern, im ruhigen Fortgange seiner Bewegungen überdauern wird. Und seit die

moderne Naturwissenschaft sich zu dem Prinzip der Erhaltung der Kraft bekannt hat, dürfte für die Ausbreitung solcher Ansichten kaum mehr Hoffnung sein; daher denn auch diese Art des Pessimismus nicht recht hat aufkommen können. Schopenhauer machte einmal dazu den Versuch, als er im überschäumenden Groll behauptete, diese Welt sei so schlecht, daß sie nur mit knapper Not überhaupt existiere, und daß, wenn sie nur um ein Haar breit schlechter wäre, sie zerfallen müßte. Er mußte, als er das schrieb, seine Lehre von der „Sempiternität“ der Materie und seine sonst so begeistert ausgesprochene Bewunderung für die Zweckmäßigkeit der Natur völlig vergessen haben. Aber er konnte diese Behauptung nicht einmal festhalten; denn alle Tatsachen und Möglichkeiten, mit denen er sie zu begründen suchte, bezogen sich nicht auf den Untergang des Universums, sondern nur auf die Zerstörung der gegenwärtigen Formen seiner Existenz. Diesen Gedanken haben denn auch die neueren Pessimisten als eine von vornherein verlorene Position sogleich aufgegeben.

Um so mehr aber haben sie die schon bei Schopenhauer am meisten hervortretende zweite Art des Pessimismus, den „eudämonologischen Pessimismus“, zu begründen unternommen. Dieser geht also von dem Grundsatz aus, die Welt sei dazu da, möglichst viel Glückseligkeit hervorzurufen. Der neuere Pessimismus bekennt sich unumwunden zu diesem Prinzip und erklärt konsequenter Weise, daß auch die Sittlichkeit nur als eins der Mittel, vielleicht als das zweckmäßigste, für diesen letzten und höchsten Zweck angesehen werden könne. Es ist nun charakteristisch, in welcher Weise die Philosophie des Unbewußten diesen ihren eudämonistischen Grundgedanken zu begründen weiß. Zuerst wird durch eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, deren völlig illusionärer Charakter für jeden, der die Prinzipien dieser Rechnung und den Wert ihrer

Anwendbarkeit kennt, durchsichtig ist, der Leser überredet, daß die Natur überhaupt nach Zwecken verfährt. Dann wird, „um die Kette der Finalität zu schließen“, diese Annahme mit der andern gleichgestellt, daß die Natur als Ganzes, das Universum einen Zweck zu erfüllen habe. Aus dieser Annahme wird endlich, nachdem alle anderen sonst etwa aufgestellten Zwecke, darunter auch die Sittlichkeit, abgewiesen worden sind, geschlossen, daß, da doch das Universum überhaupt einen Zweck haben müsse, die Glückseligkeit allein übrig bleibe! Daß, selbst jene Annahme zugegeben, der Zweck des Universums möglicherweise ein noch nicht aufgestellter, daß er überhaupt vielleicht vom Unbewußten nicht offenbart sein könnte, wird dabei als ein vermutlich ganz törichter Einwurf nicht in Betracht gezogen — genug, es ist sonnenklar bewiesen, daß die Glückseligkeit der Zweck des Universums ist. Auf solchen Schlüssen beruht der Pessimismus, der bereits das Heraufdämmern einer neuen Religion der Menschheit in sich bemerkt hat! Wir haben es hier nicht mit einer logischen Gedankenkette, sondern mit einer Reihe von Assoziationen rein psychologischer Natur zu tun, welche sich deshalb so überaus eindrucksvoll erwiesen haben, weil dieselben Assoziationen auf dem natürlichen Standpunkte der menschlichen Weltauffassung fortwährend geschehen. Es ist das Einfachste und das Natürlichste auf der Welt, daß jeder Mensch so glücklich wie möglich sein will und daß er alle Dinge seiner Erfahrung zunächst auf das Interesse hin prüft, welches er an ihnen nehmen kann; er betätigt dies immer mehr und gewinnt dadurch immer mehr Instanzen für das verallgemeinernde Urteil, daß alles überhaupt nur für diese Glückseligkeit da sei. So muß denn jeder von uns seine natürliche „induktive“ Tätigkeit gewaltig zügeln, um nicht zu dem „spekulativen Resultate“ zu kommen, daß die Welt zu seiner Glückseligkeit da sei. Kommt er aber einmal zu dieser Ver-

allgemeinerung, so verlangt er auch, daß die Welt diesen ihren Zweck erfüllt, und tut sie's nicht, so ist sie „schlecht“. Man sieht, dies Verlangen und damit beide Beurteilungen, welche nach diesem Verlangen die Welt auffassen — sie sind rein pathologisch. Das Interesse, welches unsere Zeit an den Streitfragen des Optimismus und Pessimismus nimmt, ist kein wissenschaftliches, sondern ein an die Wissenschaft völlig unberechtigter Weise gerichtetes Verlangen, die Welt aus dem Triebe der Genußsucht zu beurteilen.

Aber nun könnte man zwar zugestehen, dieser Trieb sei ein willkürlicher Gesichtspunkt der Beurteilung, aber doch daran festhalten, er sei ein sehr wichtiger, der wichtigste Trieb des Menschendaseins, und es sei doch wohl wert, das Universum daraufhin zu prüfen. Man wolle ja darum nicht die Welt wissenschaftlich beloben oder tadeln, sondern man wolle lediglich eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, ob es in der Welt mehr Glück oder Unglück gäbe. Unter diesem Gesichtspunkte wären also die Untersuchungen der Optimisten und der Pessimisten gewissermaßen nur als Beiträge für eine Art von eudämonologischer Statistik zu betrachten, als Vorarbeiten für eine statistische Feststellung des Zahlenverhältnisses von Glück und Unglück im Universum. Das Nächstliegende wäre dann also, man zählte beide, Lust und Unlust, einfach aus. Allein das ist nicht nur deshalb unmöglich, weil man eben das Universum überhaupt nicht auszählen kann, sondern vor allem schon in ganz beschränkten Kreisen deshalb nicht, weil man, um das Plus und Minus richtig abzuwägen, niemals nach den als Lust- oder Unlustreize bekannten äußeren Vorgängen, sondern nach dem Grade der Gefühle abschätzen müßte, und weil man dazu eines uns völlig mangelnden gemeinsamen Gradmessers der Gefühle bedürfte. Dies eudämonologische Thermometer würde nämlich bekanntlich schon bei zwei Wesen nächster Verwandtschaft, also etwa bei zwei Menschen desselben

Alters, Berufs usw., für dieselbe Veranlassung merklich verschiedene Höhen angeben. Da nun also hier die Induktion doch nicht recht ausreichen möchte, so hat man den Beweis von der Mehrheit der Unlust durch begriffliche Deduktion zu führen gesucht. Zuerst tat das Schopenhauer, indem er, ebenso wie der optimistische Leibniz die Negativität des Übels darzutun gesucht hatte, nun seinerseits die Befriedigung des Willens und das Glück als etwas Negatives nachzuweisen suchte. Da aber die Gefühle der Lust — und die Gefühle sollen ja gegeneinander abgeschätzt werden — doch trotz der vielleicht teilweise negativen Veranlassungen gerade so real bleiben wie diejenigen der Unlust, so mußte auch dieser verfehlte Versuch von der neuern Verteidigung des Pessimismus preisgegeben werden. Nicht anders erging es dem scheinbar schlagendsten Beweise, den Schopenhauer aus dem Wesen des Willens zu führen suchte: der Wille sei jedesmal das Bedürfnis nach einem noch Unerreichten, folglich eo ipso Unlust. Werde er nun nicht erfüllt, so steigere sich diese Unlust zu mächtigem Schmerze, werde er erfüllt, so müsse von der entspringenden Lust doch immer jene erste Unlust in der Gesamtschätzung abgezogen werden. Soll daraus auf eine überwiegende Summe von Unlust in der Welt geschlossen werden, so muß außerdem vorausgesetzt werden erstens, daß der Zuzuschuß von Unlust bei unbefriedigtem Wollen die anfängliche Unlust auf einen mindestens ebenso hohen Grad steigert als die Gradhöhe der bei der Befriedigung des Willens eintretenden Lust beträgt, was zu beweisen bleibt, und zweitens, daß der Wille mindestens ebenso oft unbefriedigt bleibt, als er befriedigt wird, was gleichfalls zu beweisen bleibt. Außerdem aber ist dagegen zu konstatieren, daß eine große Anzahl von Lustgefühlen überhaupt ohne jedes vorhergehende Gefühl des Bedürfnisses erfahrungsmäßig eintritt. Indem er daher auf diese Beweise verzichtet, stellt Hartmann fünf anthropolo-

gische Argumente auf, welche den durchgängigen Überschuß von Unlust in der empfindenden Seele erhärten sollen: die Nervenermüdung, welche die Unlust vermehrt, die Lust vermindert, die geringe Höhe der aus dem Nachlassen der Unlust entspringenden Lust, das leichtere Bewußtwerden der zur Unlust führenden Reize, die längere Dauer der Unlust gegenüber dem kurzen Verflingen der Lust, die Neigung des Bewußtseins, bei momentan gleichen Quantitäten von Lust und Unlust der letztern das Übergewicht zu geben. Von diesen fünf Argumenten möchte zunächst das letzte eben nur für den Pessimisten, niemals für den Optimisten gelten, da es geradezu nichts anderes als eine Beschreibung der pessimistischen Stimmung enthält. Aber selbst wenn die vier ersten, wie wir es auch nur bedingt zugeben können, erfahrungsmäßig feststellbare Tatsachen sind, so folgt daraus das zu Beweisende noch durchaus nicht; denn alle diese Bestimmungen sind nur relativ, und sie würden den verlangten Beweis nur dann mit Sicherheit leisten können, wenn zugleich objektiv feststellbar wäre, daß die Summe der im Universum auftretenden Lustreize die Summe der Unlustreize nicht um so viel übersteigt, daß sie durch die in diesen vier Tatsachen begründete Verminderung noch immer nicht bis zur Unlustsumme herabgedrückt würde. Angenommen freilich, es gibt in der Welt etwa ebensoviel Veranlassungen zur Unlust wie zur Lust, könnten jene Argumente vielleicht Beweisskraft gewinnen — allein wer begründet uns diese Annahme? Genug, es ist keine objektive Beweisführung bisher gefunden worden, welche die unmögliche Auszählung und Abschätzung von Glück und Unglück im Universum a priori ersetzen und damit für ein optimistisches oder pessimistisches Resultat entscheidend werden könnte. Alle diese Versuche sind ebenso willkürlich, wie die darin notwendigen Abschätzungen der verschiedenen Grade von Lust und Unlust, und wenn der Pessimist

Schopenhauer seine Abschätzungen in das *Aperçu* zusammenfaßt, man möge das Verhältnis von Glück und Unglück in der Welt nach dem Verhältnis schätzen, worin das Lustgefühl des fressenden Tieres zu dem Unlustgefühl des gefressenen steht — was würde er einem Optimisten erwidern können, der ihn fragte, was alle Schmerzen der Mutter wiegen gegen die Seligkeit, mit der das Kind an ihrem Halse ruht?

Endlich aber, geben wir einmal zu, es ließe sich diesen willkürlichen Schätzungen und Zählungen gegenüber ein objektives Prinzip der Rechnung finden, und das Resultat derselben zeigte nun schließlich mit Sicherheit ein immerhin bedeutendes Übergewicht auf seiten der Lust oder der Unlust — was wäre denn nun der Wert dieses Resultats? Für jeden einzelnen Gefühlszustand des einzelnen Wesens sind bekanntlich nicht nur die Gefühlszustände der übrigen Wesen, sondern auch die früheren oder späteren Gefühlszustände desselben Wesens völlig indifferent: denn sofern diese anderen Gefühlszustände selbst Momente des Vorstellungsinhalts in dem einzelnen Zustande sind, müssen sie in dem Begriff desselben als Erinnerungen, Hoffnungen u. s. f., d. h. als integrierende Bestandteile dieses Zustandes schon mitgedacht sein. Was hat nun da das Zusammenrechnen für einen Sinn? Welchem realen Verhältnis entspricht das Resultat dieses Zusammenrechnens? Es heißt immer, man kompensiere gleichgradige Quantitäten von Lust und Unlust und sehe nach, wo ein Überschuß bleibt. Ein Lustgefühl und ein Unlustgefühl können sich doch nur so kompensieren, respektive einen Überschuß nach einer der beiden Seiten geben, daß sie gleichzeitig in demselben Wesen als entgegengesetzte Momente seiner Gefühlserregung auftreten. Ohne diese Bedingung gibt es gar keine reale „Kompensation“ Sehr richtig ist die Bemerkung, daß ein Glas Bier, welches wir heute trinken, den Durst nicht kompensiert, der uns vor

zehn Jahren einmal plagte: aber ebenso gilt auch der allgemeinere Satz, daß kein Unglück, das uns einmal betrübte, durch irgendein späteres Glück wieder gut gemacht werden kann, nicht minder jedoch auch der andere Satz, daß kein Glück, das wir einmal genossen, durch irgendein noch so großes Unglück wieder aufgehoben werden kann. Wenn es uns manchmal anders erscheinen möchte, so beruht das auf einer Verwechslung der unmittelbaren Gefühlsmomente mit den Erinnerungen und den von diesen erzeugten Gefühlen. Erinnern wir uns später in einem und demselben Momente zugleich einer Anzahl glücklicher und einer Anzahl unglücklicher Momente, so können sich die von diesen Erinnerungen ausgehenden Gefühle vielleicht kompensieren und einen Überschuß nach irgend einer Seite geben; allein jene ersten realen Gefühle bleiben davon natürlich für eine solche Schätzung gänzlich unberührt. Die ganze Rechnung der Optimisten und Pessimisten hätte deshalb einen realen Wert nur für ein Allbewußtsein, in welchem sämtliche Gefühle aller Wesen aller Zeiten als Momente eines einzigen Gefühlszustandes aufträten, welches Allfreude und Allleid gegeneinander kompensierend abwöge und je nach dem Erfolge glücklich oder unglücklich oder — indifferent auf dem „Nullpunkt der Empfindung“ wäre. Ein solches Allbewußtsein lehnen die pessimistischen Theorien der Gegenwart geflissentlich ab, und für sie schwebt so das Resultat der eudämonologischen Statistik durchaus in der Luft. So viel aber ist klar, daß für das endliche Bewußtsein des Einzelnen das Resultat dieser Rechnung, wohin es auch ausfallen möge, durchaus bedeutungslos bleibt, zumal vom eudämonistischen Standpunkte aus, wo man doch dem Weltzweck der höchsten Glückseligkeit nur so dienen kann, daß man in seinem nächsten Kreise, vor allem aber am sichersten in sich selbst, so viel als möglich Glückseligkeit zu befördern sucht.

Diesem Haschen nach dem Glück und der Lust hat der größte deutsche Denker das eherne Wort entgegengehalten: „Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.“ Diesen zunächst auf das menschliche Leben bezogenen Gedanken hat er dann, obwohl er die wissenschaftliche Erkenntnis des Universums als Weltganzen ablehnte, doch nach seinem Prinzip des „moralischen Glaubens“ auf das Universum ausgedehnt, und in konsequenter Durchführung dieser Gedanken hat später Fichte die Realisierung der sittlichen Ordnung für den Zweck des Universums erklärt. So sehr man nun den edlen, reinen Sinn bewundern mag, der in diesem Gedanken sich aussprach, so gern man die belebende und innerlich kräftigende Wirkung anerkennen wird, die von diesem moralischen Idealismus in die deutsche Jugend geströmt ist, so sehr muß man auch zugeben, daß, so wie der Wert, schließlich auch die Begründung dieses Gedankens mehr in dem großen Zuge des Charakters als in der nüchternen Beweisführung der Wissenschaft gesucht werden mußte. Die Geschichte selbst hat den Untergrund jener dialektischen Beweisführungen durch seine eigene stetige Wandelbarkeit zerstört, und wir brauchen deshalb nicht besonders auszuführen, daß jener Gedanke einer strengen wissenschaftlichen Begründung bisher entbehrt und stets wird entbehren müssen, weil, um die Möglichkeit irgend eines Zweckes herbeizuführen, immer schon etwas, d. h. also das Universum selbst, da sein muß. Es liegt auch keine Veranlassung dazu vor, weil der auf die Beurteilung nach diesem sittlichen Zweck gegründete, d. h. der fichtesche Pessimismus, auf den sich übrigens die modernen Pessimisten doch lieber nicht berufen sollten, zurzeit, wenigstens literarisch, kaum vertreten und auch überhaupt für eine Verbreitung in der großen Masse recht wenig geeignet sein dürfte. Denn er appelliert nicht an den freilich überall ein Echo findenden Glückseligkeits-

trieb, sondern an den tiefen Ernst sittlicher Betrachtung, und indem er an dem sittlichen Zwecke den gegenwärtigen Zustand der Dinge prüft, muß er ihn verwerfen. Wenn wir die Tendenz auch dieses Pessimismus auf Beurteilung der Welt als unberechtigt zurückweisen müssen, so haben wir doch die Grenzen zu bestimmen, in denen ein solcher ethischer Pessimismus seine Berechtigung hat. Überall nämlich, wo ein wahrhaft sittliches Streben existiert, da wurzelt es in der Überzeugung, daß es anders werden muß in einem gegebenen Zustande, daß einiges nicht ist, was sein sollte, und daß einiges ist, was nicht sein sollte. Jeder sittliche Entschluß enthält deshalb eine auf sittliche Zweckbestimmungen bezogene Verwerfung des gegenwärtigen Zustandes, und wenn man unter diesem moralischen Pessimismus die Überzeugung verstehen will, daß der bestehende Zustand der Dinge noch an irgendeiner Stelle, die man zunächst selbst vertritt, dem Ideal sittlicher Gestaltung nicht entspricht, dann muß man gestehen, daß diese Art des Pessimismus — die einzige, deren relative Berechtigung uns zweifellos erscheint — die treibende Kraft in allen edlen Erscheinungen des Menschenlebens ist. Aber eben deshalb beschränkt sich auch das in diesem Pessimismus ausgesprochene Verwerfungsurteil immer auf einen gegebenen Zustand des Menschenlebens und am besten auf die Lebenssphäre des Einzelnen.

Es gäbe endlich noch eine Form, in der das Universum in bezug auf den sittlichen Zweck beurteilt würde, indem sich das Urteil nicht auf einen augenblicklichen, gegebenen Zustand, sondern darauf bezöge, ob in der ganzen zeitlichen Entwicklung des Universums sich eine Annäherung an die Realisierung des sittlichen Zweckes nachweisen lasse, und ob es demnach zu hoffen stehe, daß diese Realisierung einmal wirklich eintrete. In dieser Beziehung war Fichte eine Zeitlang ebenso sehr Optimist,

als er sich in der sittlichen Beurteilung des gegenwärtigen Weltzustandes zum trübsten Pessimismus bekannte. Sollte nun aber diese Frage aus den vagen Begriffsdeduktionen auf reale Erkenntnisse zurückgeführt werden, so könnte es sich auch hier nicht um die Entwicklung des sittlichen Gedankens im Universum, sondern höchstens um diejenige innerhalb der terrestrischen Organismen handeln. Wer unbedingt dem Darwinismus huldigt, dürfte sich dann, wenn er den vermutlichen moralischen Zustand des Urmenschen mit dem der jetzigen Menschheit vergliche, wohl einer optimistischen Hoffnung hingeben können; wer aber sich lediglich an das historische Material halten würde, der könnte, wie es uns scheint, leicht zu dem schopenhauerschen Schlusse gelangen, daß zwar die intellektuelle Bildung der Menschheit in der Geschichte die wesentlichsten Fortschritte zeigt, daß aber in sittlicher Beziehung vielleicht mehr Klugheit und äußere Beherrschung der Begierden, nicht aber mehr wirklich innerliche Güte und wahre Charakterbildung in der historisch übersehbaren Zeit Platz gegriffen hat. Wenn jedoch wirklich sich nachweisen ließe, daß das sittliche Wesen der Menschheit im ganzen innerhalb der unserer Kenntnis eröffneten wenigen Jahrtausende ebensowenig nachweislich sich verändert hat wie seine äußere Gestalt, so wäre doch immerhin die Möglichkeit einer eben ganz außerordentlich langsame Umbildung dadurch nicht völlig ausgeschlossen. So wenig deshalb auch in dieser Richtung die Wissenschaft allzu hoffnungsvolle Perspektiven eröffnen kann, so wenig schließt sie solche völlig aus, und sie wird, bei den bisherigen Daten, sicher am besten tun, auch diese Frage in suspenso zu lassen, — bis zu der Zeit, wenn dieser Planet mit allem, was er trägt, in den heimatischen Gasball zurückstürzt, oder wenn, „wie unsere Weisen sagen“, in eifriger Gleichheit die Bewegungen des Universums auszittern . . . ?

Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben.

Vortrag 1908 im Wiener Verein der Freunde des humanistischen
Gymnasiums.

... Die so heiß umstrittene Reform des Mittelschulwesens hat in Österreich wie im Deutschen Reiche vorläufig zu einem Ausgleich geführt, wonach die gleichberechtigte Nebeneinanderstellung verschiedener Wege zum Studium der Hochschule anerkannt und durchgeführt werden wird.

Wie sich das nun im einzelnen gestalten soll, ist natürlich eine Frage der Zukunft, und dafür etwa besondere Vorschläge in schultechnischem Sinne zu diskutieren, fühle ich mich nicht befugt. Auch die Erfahrungen, welche drüben im Reiche bisher haben gesammelt werden können, sind dazu noch viel zu gering. Die Wirkung einer solchen Mittelschulreform, die Bedeutung, welche sie für das ganze Bildungsleben des Volkes besitzt, kann sich ja erst mindestens im Verlaufe einer ganzen Generation entwickeln. Wie wenig deshalb jetzt etwa schon von entscheidenden Erfahrungen in dieser Hinsicht zu reden ist, zeigt sich gerade in einem Punkte, der die Universitäten speziell angeht und den ich deshalb allein hervorheben möchte, weil er in den breiten Diskussionen dieser Frage verhältnismäßig am wenigsten behandelt worden ist.

Die völlige Gleichberechtigung, mit der drei verschiedene Vorbereitungsweisen jetzt in das akademische Studium führen, legt der gegenwärtigen Generation der

Hochschuldozenten eine ganz außerordentlich schwierige Pflicht, eine besondere didaktische Forderung auf: sie sollen allen diesen verschiedenen Vorbildungen gegenüber, die das gleiche Recht zu lernen gewähren, in ihrer Lehre verständlich und eindringlich sein und dabei doch das wissenschaftliche Niveau des akademischen Vortrages nicht um ein Haar breit herabsinken lassen. Das ist eine schwere Aufgabe, und jeder Einzelne muß sich auf das sorgfältigste überlegen, wie er ihr in seinem Fache gerecht werden kann: daß das nicht leicht ist, — diese Erfahrung haben wir allerdings schon gemacht. Ja, man darf bereits sagen, daß unter den vielen Gefahren, die aus dem modernen Leben dem Wesensbestande der deutschen Universität drohen, diese weitaus die schwerste, die am tiefsten an die Wurzel greifende ist.

Aber nicht von derartigen einzelnen Problemen der zukünftigen Organisation des Unterrichtes soll hier die Rede sein. Der Zustand, zu welchem die Entwicklung der Frage jetzt gelangt ist, erlaubt es, eine allgemeinere Betrachtung der ganzen Bewegung und des Streites, der dabei ausgefochten wird und weiter ausgefochten werden muß, wenigstens in kurzem zu versuchen. Wir stehen ja in der Tat nun schon durch mehr als zwei Jahrzehnte auf dem ganzen weiten Boden des deutschen Kulturlebens in einer Art von Bildungsbewegung, die sich selbstverständlich als eine Reform unseres Unterrichtssystems, als die Frage der Schulzwecke entwickeln mußte.

Wenn ich den Motiven nachzugehen versuche, welche diese Bewegung ausgelöst haben, so liegen sie in erster Linie zweifellos in dem voluntaristischen und zugleich utilistischen Zuge unserer Zeit. Manche von Ihnen entsinnen sich gewiß mit mir noch des großen Eindruckes, den — das war wohl der erste von diesen Vorstößen — ein merkwürdiges Buch gemacht hat, das uns „Rembrandt als Erzieher“ aufnötigen wollte. ein Buch, das in für-

zester Zeit zahlreiche Auflagen erlebte und von dem heute niemand mehr redet. Seitdem sind uns viele andere „Erzieher“ empfohlen worden, und an zahllosen Stellen, von berufenen und ungerufenen Persönlichkeiten, werden uns Heilmittel der verschiedensten Art für unser Bildungswesen angepriesen, als ob dieses den Anforderungen des neuen Lebens durchaus nicht mehr genügen wollte. Das lag, wie es sich gerade in jenem Buche zuerst symptomatisch ankündigte, in einem leidenschaftlichen Drange nach Leben, nach Tat, nach Entfaltung der Persönlichkeit, nach Ausbildung und Ausladung des Willens. Eine Menge von Kulturverhältnissen und von inhaltlichen Bestimmungen unserer Geschichte, auf die ich im einzelnen jetzt nicht näher einzugehen vermag, haben dazu beigetragen, diese Richtung des neuen Lebens herbeizuführen und zu verstärken, und sie hat sich als ein Bedürfnis nach Unmittelbarkeit des Lebens und Handelns in lebhaftem Gegensatz zu dem intellektualistischen Gepräge entwickelt, das unser deutsches Leben in den vorhergehenden Jahrzehnten aufgewiesen hatte und das, wie es einst als gepriesener Vorzug unseres nationalen Wesens gegolten hatte, nun als der Grund unserer Schwäche gescholten zu werden sich gefallen lassen mußte.

Es steckt in dieser Bewegung etwas von dem Zuge der Renaissance und darum zugleich auch wieder ein heftiges Bedürfnis, die Last der Tradition, die in dem intellektuellen Dasein steckt, abzuwerfen. Es gibt Zeiten, wo der Menschheit ihr Schulsack zu schwer zu werden scheint und wo sie plötzlich meint, sich aufraffen zu müssen, um ihn abzuwerfen, um ihn los zu werden, um ganz frank und frei sich der Wirklichkeit selbst in die Arme zu werfen. Aber gerade die Renaissance sollte in dieser Hinsicht das lehrreichste Beispiel sein; sie zeigt dem, der sehen will, auf die deutlichste Weise, daß man auch mit allem leidenschaftlichen Drange von der Tradition nicht loskommt,

daß sie dem geschichtlichen Menschen unweigerlich im Blute steckt und daß, wenn er meint, irgendwelche Traditionen abzuwerfen, er, gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt, in eine andere verfällt. Das hat die Renaissance auf allen Gebieten bewiesen, in Kunst und Wissenschaft nicht anders als im religiösen und staatlichen Leben. Diese Unentfliehbarkeit der Tradition sehen wir vielleicht am deutlichsten an dem charakteristischen Denker und Dichter unserer Tage, an Nietzsche, der selbst in seinen Jugendjahren mit aller Leidenschaft das Abwerfen der Last der historischen Tradition für den Idealmenschen der Zukunft proklamierte. Er selber aber, was wäre er gewesen ohne diese feinste und tiefste Träntung seines geistigen Wesens gerade mit dem Geiste des klassischen Altertums, ohne diese vollkommene Verarbeitung aller höchsten Schätze der Bildung aus allen Zeiten? Und was wäre er in seiner Wirkung gewesen ohne die Resonanz, die seine poetisch hochentwickelte Sprache, seine Feinsichtigkeit einer in allen Tönen weltgeschichtlicher Erinnerung spielenden Darstellung nur finden konnte bei einem ästhetisch durchgebildeten und historisch erzogenen Geschlecht?

Aber der voluntaristische Zug, der in Nietzsches dionysischem Grundwesen mit seiner apollinischen Bildung ringt, hat sich bei der großen Masse der Zeitgenossen durch den utilistischen Zug gefärbt und verstärkt. Dieser Utilismus hängt selbstverständlich mit dem Charakter unseres Zeitalters der Technik zusammen, von dem sehr gut gesagt worden ist, daß der große Dank, den unsere Zeit ihrer Beschäftigung mit der Natur und dieser Natur, die sie damit beherrscht, selbst schuldet, unser Denken wehrlos unter die Herrschaft derjenigen Denkformen bringe, denen man so Gewaltiges verdankt. Gerade dieser Utilismus aber meinte den ganzen historischen Ballast unserer traditionellen Bildung loswerden zu können, um sich, un-

beirrt von ihren Vorurteilen, einer reinen Auffassung der natürlichen Wirklichkeit hinzugeben.

Die voluntaristische Richtung, die uns mit ihrer Kritik des bisherigen Bildungssystems in zahllosen Vertretern entgegentritt, ist immer auf den einen Grundton gestimmt: „wir lernen zu viel, wir wollen zu wenig“, und von hier aus empfiehlt sie, wie es dereinst schon im Zeitalter des Rationalismus von den Philanthropisten geschah, die Konzentration alles Unterrichtes auf die Erziehung des Willens und der Persönlichkeit ebenso, wie die kräftige Ausbildung des tätigen Leibes im Turnen und im Sport. Und im Anschluß daran sagt der Utilismus: wenn wir bei alledem doch nun einmal lernen müssen, dann doch nur das, was wir brauchen, doch nur das, was wir auf irgendeine Weise für die praktischen Ziele unseres täglichen Lebens verwenden können. Das ist alles recht schön und in manchem Sinne förderlich, in manchem Sinne auch gut zur Aufhebung und Ergänzung früherer Einseitigkeiten. Aber es hat doch auch seine bedenkliche Seite. Wenn man diese Stimmen der Reformer hört und auch wenn man — wir wollen uns das nicht verbergen — die Jugend von heute, wenigstens zu einem großen Teile, in der Art ihrer Betätigung ansieht, so muß man sich sagen: es scheint uns eines verloren zu gehen, die Freude am Lernen als solchem, die Freude an der geistigen Arbeit, die Freude an dem inneren Ausleben des Menschen, die Freude an dem geistigen Reisen um seiner selbst willen. Solch ein reiner Trieb des inneren Strebens hat vor Jahrzehnten noch die deutsche Jugend erfüllt, aber im Gedränge des modernen Lebens, in der vielgestaltigen Ergoffenheit unseres Daseins in die Außenwelt, beginnt er zweifellos uns abhanden zu kommen.

Endlich ist zu den voluntaristischen und utilistischen Motiven noch ein anderes Moment hinzugekommen, und dieses ist vielleicht in der Gesamtheit unserer Zustände

das wirksamste von allen: das soziale. Die deutsche Kulturentwicklung hat vor 100 Jahren in der Schöpfung des ästhetisch-historischen Bildungssystems gegipfelt, das zugleich ein philosophisches Bildungssystem gewesen ist, und dieses hat lange Jahrzehnte hindurch unserem Volke den einheitlichen inneren Halt und die Gemeinschaft der geistigen Nationalität gegeben. Aber jenes Bildungssystem war — das dürfen wir auch nicht verkennen — zu seiner Zeit nur in einer verhältnismäßig dünnen Oberschicht lebendig und wirksam. Nun aber haben die Bewegungen des 19. Jahrhunderts das wahr gemacht, was einer der großen Schöpfer jener idealistischen Bildung, Hegel, vorahnend mit den Worten ausgesprochen hat: „Die Massen avancieren“. Sie avancieren auch in dem Sinne, daß sie an den Bildungswerten der Kultur ihren vollen Anteil in Anspruch nehmen, und wir können heute die merkwürdige und beschämende Beobachtung machen, daß jener Bildungsmüdigkeit, die in den oberen Schichten der Gesellschaft Platz gegriffen hat, in den übrigen Schichten eine Bildungsbedürftigkeit von gewaltiger Energie gefolgt ist. Aber diese Bildungsbedürftigkeit der Massen richtet sich nun wieder auf eine Art der geistigen Nahrung, die für ihre Vorstellungsweise und ihre Lebenszwecke, für ihre Gefühls- und Willensrichtung brauchbar zu sein verspricht.

Das sind, wenn ich recht sehe, die Hauptmomente, welche in der Tat dazu geführt haben, daß sich während der letzten Jahrzehnte unsere Bildungsideale in großer Ausdehnung verschoben haben: und wo sie sich nicht von selbst verschoben, ist noch in ausgiebiger Weise von Berufenen und Unberufenen an ihnen herumgeschoben worden. Alle diese Versuche lassen sich im Grunde genommen darauf zurückführen — und das ist der tiefste Sinn der Sache —, daß wir mit einem solchen Streben nach neuen Bildungswegen schließlich auf der Suche nach einer neuen

Weltanschauung sind, nach einer Weltanschauung, die sich aus den mächtig umgestalteten Verhältnissen unseres Lebens herausgebären will. Damit hängt es ja auch wesentlich zusammen, daß wir in unseren Tagen wieder in weiteren Kreisen eine ernste und lebhafteste Beschäftigung mit der lange verschmähten und verachteten Philosophie feststellen können.

Aber die Philosophie kann die ersehnte neue Weltanschauung noch nicht aus Einem Gusse geben: denn sie selber ist geteilt durch den Zwiespalt der Überlieferung, die sie aus dem 19. Jahrhundert übernommen hat, den Zwiespalt zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken. Das positive Zeitalter, welches die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutet hat, ein Zeitalter, das, der Philosophie fremd, wenn nicht feind, sich in seiner intellektuellen Arbeit den positiven Disziplinen zuwandte, ist in demselben Maße ein Zeitalter der großen historischen Wissenschaft, wie ein Zeitalter der großen Naturforschung gewesen, und die beiden Denkweisen, die diesen Sonderwissenschaften zugrunde liegen, stellen nun gleiche Anforderungen und haben gleiches Recht an die neue Weltanschauung, welche zu ihrer Ausgleichung berufen ist, diese Weltanschauung, die doch in letzter Instanz das ersehnte neue Bildungssystem erst wird begründen können.

Hierin nun, in dem jetzt noch unausgeglichenen Zwiespalt jener beiden Denkformen, der naturwissenschaftlichen und der historischen, liegt eigentlich, wenn wir genau zusehen und in die Tiefe dringen, der letzte Grund des Streites auch um die praktischen Probleme — der Kern der Schulfrage. Betrachten wir dabei die Stellung der Parteien, so wäre es ungerecht, zu verkennen, daß von seiten der historischen Denkweise und der Vertreter der humanistischen Bildung die Berechtigung der Methoden und Auffassungsweisen der Naturforschung und ihre

Stellung in dem allgemeinen Zusammenhange des geistigen Lebens im großen und ganzen immer rückhaltlos theoretisch und praktisch anerkannt worden ist. Weit eher haben wir es erlebt, daß von seiten der naturwissenschaftlichen Vorstellungsweise jener Ruf nach Abkehr von der humanistischen Tradition, nach einem Bruch mit unserer ganzen historisch gerichteten Bildung und das Verlangen nach einer wesentlich mathematisch-naturwissenschaftlichen Erziehung unserer gesamten Jugend ertönte. Es liegt ja nahe genug, daß diejenigen Bestrebungen, welche den Hauptwert darauf legen, die Jugend für das gegenwärtige Leben zu erziehen, welche die sichere Stellung zu den Aufgaben unseres realistischen, unseres technisch bewegten und aufgeregten Zeitalters an die Spitze der Unterrichtsziele stellen, es liegt nahe, daß diese meinen, für solche Erziehungszwecke mit den Denkmitteln auszukommen, mit denen die eindrucksvollen Ergebnisse der Naturforschung gewonnen zu sein scheinen. Es ist begreiflich, daß man in dieser Weise denkt, die neue Zeit brauche die Irrgänge, die das menschliche Denken in der Geschichte durchgemacht hat, nicht erst nach- und mitzumachen, wir seien reif, in unmittelbarem Erfassen an die Wirklichkeit der Natur mit unserer Erkenntnis heranzutreten, auch die Jugend müsse frei werden von der Last der historischen Irrtümer.

Aber gemach! „Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten.“ Wer so redet von der Schädlichkeit der humanistischen Tradition, der ahnt wohl nicht, wie viel Tradition in der heutigen Naturwissenschaft und in ihren Theorien steckt. Aber man braucht nur einigermaßen sich mit dem Entwicklungsgange vertraut zu machen, durch den die moderne Naturforschung gerade in ihren Größen, wie Kepler und Galilei, sich aus der humanistischen Überlieferung herausgearbeitet hat, um darüber klar zu werden, daß unsere heutige Naturwissenschaft selbst ein

Produkt der Begriffarbeit von zwei Jahrtausenden ist. Gerade die Methoden, mit denen wir heute die Natur denken, beruhen in keiner Weise auf dem unbefangenen und von selbst gegebenen Auffassen des natürlichen Menschen, sondern sie enthalten ihren wesentlichen Grundzügen nach die Formen eines abstrakten Denkens, welches selber eines der allergrößten Ergebnisse der intellektuellen Arbeit des Menschen in seiner Geschichte bedeutet: und sie sind in ihrem Wesen und Werte nicht zu verstehen, wenn man sie nicht als ein solches Erzeugnis der historischen Arbeit begreift.

Nehmen wir z. B. die Vorstellung des Naturgesetzes oder den Grundbegriff des Atoms oder das Prinzip der Energie, sie alle haben erzeugt werden müssen in einer großen mühevollen Denkarbeit der Generationen: ihr Sinn, ihr Inhalt hat gewechselt, er hat sich vertieft, er hat sich korrigiert im Laufe der Zeit. Nur wer ihre Geschichte kennt, nur wer weiß, welche Wandlungen diese Denkformen durchgemacht haben, besitzt den Maßstab für die Beurteilung ihres Geltungswertes. Er bekommt Respekt vor der gewaltigen geschichtlichen Arbeit, die in der heutigen Wissenschaft steckt, aber er lernt auch Vorsicht in dem Glauben an die natürliche Selbstverständlichkeit ihrer Geltung, an ihren absoluten Wert. Wer diese Geschichte nicht kennt, der wird jeder gegenwärtigen Form der Theorie, die sich ihm als ein zwar neu Gefundenes, aber zeitlos Giltiges darstellt, kritiklos anheimzufallen in Gefahr sein.

Gerade die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des letzten Jahrzehnts gehen von allen Seiten mit einer merkwürdigen Übereinstimmung des Ergebnisses darauf aus, in den Formen unserer Naturerkenntnis etwas aus dem Bedürfnis, aus den Wertbestimmungen, aus den Tätigkeitsaufgaben des Menschen im Prozesse der Geschichte Hervorgegangenes, Herangezogenes, durch Auswahl und

nach Brauchbarkeit des Einzelnen erst Zusammengefügtens uns darzustellen. Die pragmatistischen Theorien, die in der anglo-amerikanischen Philosophie heutzutage eine so große Rolle spielen, die erkenntnistheoretischen Systeme, die aus der Werttheorie in Deutschland wie in Frankreich herkommen, sie alle laufen darauf hinaus, uns zu zeigen, daß die Auffassungsformen der Naturgesetzmäßigkeit, die bei Kant als ein apriorischer, d. h. notwendiger und allgemein gültiger Besitz des „Bewußtseins überhaupt“ galten, in einer geschichtlichen Bewegung begriffen sind, in einer zweckvollen Bewegung, die durch die Bedürfnisse des Menschen, nicht des einzelnen natürlich, sondern der Menschheit als eines gesamterkennenden Wesens bestimmt oder wenigstens mitbestimmt wird.

So ist die naturwissenschaftliche Theorie, sobald man ihrem Ursprung und ihrem Wesen nachgeht, eines der besten Zeugnisse dafür, daß, was dem naiven Menschen von heute als ein natürlich Selbstverständliches oder ein eben erst Entdecktes vorkommt, in Wahrheit eine Errungenschaft der historischen Bewegung ist und daß — wir mögen uns drehen wie wir wollen — wir uns doch immer unentfliehbar in den historischen Gedankengängen unserer geistigen Vorfahren befinden:

„Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht?“

Diesen Werdegang uns vor Augen zu halten, ist deshalb jedenfalls klüger und erzieherischer, als jene Tradition in Hauch und Bogen zum alten Eisen zu werfen. Freilich werden wir nicht bei dem historischen Relativismus uns genügen lassen, der für manche der Modernen sich aus diesem Tatbestande ergeben hat: aber wenn wir irgend hoffen dürfen, aus dem Wechsel der Meinungen im theoretischen wie im praktischen Leben zu ewigen und absoluten Werten vorzudringen, so führt der Weg

dazu nicht durch die vermeintliche Unmittelbarkeit einer naturalistischen, traditionsfreien Erfassung der Wirklichkeit, sondern nur durch den historischen Prozeß selbst, der in seiner gewaltigen Notwendigkeit durch alles Streben, Irren und Erreichen der Individuen und der Zeitalter hindurch sich in sich selber zielsicher korrigiert und befestigt. Auch für unsere Frage gilt es deshalb, daß der Kulturmensch überhaupt nicht schon mit und in dem natürlichen Menschen gegeben, sondern für den geschichtlichen Menschen auf gegeben ist und durch ihn allein verwirklicht wird. Darum besteht ja alle Erziehung, die wir leisten, alle Bildung, die wir leiten können, wesentlich darin, aus dem natürlichen Menschen den historischen zu machen.

Schon das Einfachste und Elementarste, die alltäglichsten Künste des Lesens, des Schreibens und des Rechnens, die unsere Schule den kleinen Kindern beibringt, bedeutet ja nichts anderes als die Einführung in den großen intellektuellen Entwicklungsgang der Menschheit, welche all dieses, was den neuen Menschenkindern so spielend zugeführt wird, in schwerer Arbeit und großer Bedrängnis erst hat erwerben und schaffen müssen. Das sollte jeder, der diese Arbeit leistet, in seinem Gewissen sich vorhalten: daß er berufen ist, eine neue Generation in den geistigen Prozeß von Jahrtausenden aufzunehmen. Und was von diesem Einfachsten gilt, das gilt erst recht von allem Höheren und Besseren: denn nur aus der Geschichte stammen die Wertinhalte des Menschenlebens, zu deren selbständigem Ergreifen die Jugend herangebildet werden soll, und deshalb müssen wir den neuen Menschen sie historisch erleben und neu erzeugen lassen.

Die Religion, in die wir das neue Geschlecht hineinleben lassen, ist nicht die natürliche, sondern eine historische. Wir werden nicht daran denken, das Kind in das religiöse Leben durch die Mitteilung irgendeiner Vernunftlehre

einzuführen, sondern wir werden es sich herausentwickeln lassen aus der Form des religiösen Daseins, in das es durch seine Geburt hineingestellt ist, und das ist immer eine geschichtliche, eine positive Religion. Wir brauchen darum den jungen Menschen nicht ängstlich in dieser Tradition festzuhalten, sondern wir müssen es seinem eigenen Wesen und seinem eigenen Leben überlassen, wie er diese Tradition in sich verarbeiten und wie er sich daraus herausarbeiten wird. Aber den Weg durch die Geschichte hindurch müssen wir alle in dieser wie in den übrigen Sphären der geistigen Entwicklung durchmachen.

Oder, wie will man dem Naturkinde etwas vom Wesen des Staates, von seinen Beziehungen zum öffentlichen Leben beibringen anders, als indem man es dies historisch miterleben und mitmachen läßt, indem man es einfügt in die große Gesamttradition seines Volkes, in der es weiter zu leben und zu wirken berufen ist? Auch von allen unseren ökonomischen Verhältnissen, von dem allgemeinen und dem individuellen Wirtschaftsleben gilt es doch, daß es dem Einzelnen nur verständlich ist durch das Eindringen in die Geschichte seiner Entwicklung, durch das Begreifen der allmählichen Umbildung der Lebensbeziehungen der Menschheit: gerade die mächtigen Umwälzungen des gesellschaftlichen Daseins, in denen wir heute stehen, lassen die schweren Gefahren, die sie für ein unreifes Urteil bei sich führen, überwindbar erscheinen nur durch die Zucht des historischen Verständnisses.

Und endlich — um noch Eines zu erwähnen, das für die Interessen der modernen Bildungswelt von besonderer Bedeutung ist — wie soll der Mensch heranreifen zum Verständnis der Kunstwerke? Auch hier führt der Weg zur Erfassung des Ewigen nur durch den Entwicklungsgang des Zeitlichen. Wohl sind es die ganz Großen, die uns emporheben auch über ihre Zeit. Aber gerade

an ihnen werden wir am allerbesten lernen müssen und zu verstehen suchen, wie aus dem Milieu, aus dem ganzen Treiben der geschichtlichen Umgebung heraus die geniale Persönlichkeit sich zu ihrer Eigengestaltung entwickelt hat. Kein Gebiet ist vielleicht günstiger für die Auffassung dieses fundamentalen Verhältnisses zwischen der Tradition und dem aus der Tradition empormachsenden absoluten Werte, als das geschichtliche Leben der Kunst auf allen ihren Gebieten. Hier gerade sehen wir, daß man nirgends bloß naturalistisch anpacken darf, um die Kulturgüter der Menschheit als solche aufzufassen und in sich aufzunehmen, sondern daß man seinen inneren Anteil an ihnen nur dann gewinnt, wenn man sie in ihrem historischen Werden, in ihrem Herauswachsen aus der Tradition miterlebt. Wer das entbehren zu können glaubt, der kommt schließlich dahin, die Art von Originalität darzustellen, die Goethe mit den Worten bezeichnet hat: „Ein Narr auf eigne Hand!“

Indessen brauchen wir nun darum nicht alle Tradition mitzumachen, sondern das ist das Große und Bewunderungswürdige an dem Prozeß der Geschichte, daß er sich in sich selber bestimmt und begrenzt. Es gibt eine Konzentration des historischen Lebens der Menschheit. In der Mitteilung ihrer Errungenschaften von Generation auf Generation, in dem mitschaffenden Nacherleben des jüngeren Geschlechtes steckt ein Prozeß der Auswahl des Wirksamen und des Werthhaften, der Bewährung und Befestigung der inneren Lebensgüter. Wie in den Apperzeptionsvorgängen des Individuums, so schlägt sich auch in den Kulturbewegungen der Gattung ihr dauernder Besitz an geistigen Gütern nieder. So hat sich aus den zerstreuten Anfängen des Lebens dieser Spezies „homo sapiens“ mit der Zeit eine geistige Gemeinsamkeit herausgebildet. Denn, wie es auch mit dem natürlichen Ursprung des Menschengeschlechtes bestellt sein möge

— das hat die Naturwissenschaft, die Biologie zu untersuchen und vielleicht zu entscheiden —, für die geschichtliche Betrachtung ist der Mensch im Anfange verstreut über die Erde, geteilt, getrennt, die Völker einander fremd und feind: und der eigentliche Sinn, der wahre Inhalt der geschichtlichen Entwicklung, das was uns berechtigt, von der Geschichte der Menschheit als von einem einheitlichen sinnvollen Prozeß zu reden, das besteht in dem Zusammenwachsen der getrennten Gebilde, in der Erzeugung einer Gemeinschaft, einer äußeren und inneren Lebensgemeinschaft der Völker, in der sich mit allmählichem Fortschritt das entfalten soll, was nach Herder das Thema der Geschichte ist: die Humanität.

Den bedeutungsvollsten Schritt in dieser Entwicklung, die das Wesen der Geschichte ausmacht, in dieser Konzentration ihres inneren Gemeinschaftslebens hat nun die Menschheit zweifellos in derjenigen Phase getan, die wir die Mittelmeerkultur nennen. Seit den Tagen Alexander ist aus dem großen Zueinander und Durcheinander der Völker, die das Mittelmeer umwohnten, der damaligen *οἰκουμένη*, der bewohnten Erde, eine Einheit emporgewachsen, zu der griechische Wissenschaft und Kunst die geistige Grundlage, zu der das Römertum nachher mit seinen machtvollen Institutionen den äußeren Rahmen gegeben hat und aus der als letztes Ergebnis unsere christliche Kultur hervorgegangen ist. Deshalb bildet in der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung diese Mittelmeerkultur die bleibende Grundlage für alle folgenden Gestaltungen der Lebensseinheit der Menschheit. Ihre Reste haben die Bildungsnahrung des Mittelalters ausgemacht; sie hat seit der Renaissance ihren ganzen Reichtum zu neuer Entfaltung in den modernen Völkern gebracht, und wenn wir heute sehen, daß sich räumlich diese Mittelmeerkultur zu einer atlantischen Kultur zu erweitern begonnen hat, so wird auch diese, so wunderbarlich sie sich

manchmal zu stellen scheint, jene historische Grundlage nicht verleugnen dürfen. Gerade in diesem Sinne war es von höchstem Interesse, aus dem Berichte, der in einem der letzten Hefte Ihres Vereins, meine Herren, mitgeteilt wurde, das rege Verständnis zu ersehen, das auch drüben, jenseits des Ozeans, für den unverrückbaren Wert dieser Tradition lebendig und kräftig sich regt. Gerade das ist wertvoll, daß auch Amerika, das „keine verfallenen Schlösser hat und keine Basalte“, für sein Bildungsleben den Wert der Tradition begreift.

In diesen Verhältnissen liegt das welthistorische Recht der humanistischen Bildung. Von ihrem Werte für unser deutsches Kulturleben brauche ich in diesem Kreise kein Wort weiter zu sagen; ich könnte nur wiederholen, was schon besser gesagt worden ist. Nur darauf möchte ich — und gewiß in Ihrem Sinne — kurz hinweisen, was ich für eines der wichtigsten Momente in dem gegenwärtigen Bildungstreite halte: wir würden die lebendigen Beziehungen zu unserer großen deutschen Literatur, zu dem Besten, was wir an gemeinsamem Bildungsschatze besitzen, unwiderruflich abschneiden, wenn wir der Entfremdung unserer Jugenderziehung vom klassischen Altertum nachgeben wollten. Wer kann Goethe und Schiller, wer kann Platon und Grillparzer lesen, der nicht durch die humanistische Bildung hindurchgegangen ist? Und ich denke dabei nicht, wie man wohl gelegentlich gemeint hat, an das Verständnis von Namen und Personen oder gar von mythologischen Bezeichnungen, sondern ich denke an die Lebensauffassung, an den Geist des klassischen Altertums, aus dem heraus allein wir auch diese größten Erzeugnisse des deutschen Geistes begreifen und miterleben können. Es ist ebenso charakteristisch wie betrübend, daß in der jüngeren Generation mit der Abwendung vom Humanismus auch die Entfremdung von unserer eigenen Literatur Hand in Hand geht.

Im Grunde genommen ist also die Verschiedenheit des Standpunktes der Parteien in dem modernen Schulstreit auf ihre verschiedene Stellung zu der historischen Tradition zurückzuführen, und diese verschiedene Wertung kommt nun auch noch an einem anderen wesentlichen Punkte zutage, der in der Entwicklung des gemeinsamen Kulturlebens das bedeutsamste ausmacht. Denn wie vollzieht sich zuletzt alle jene Tradition? Was ist ihr wesentlichstes und bedeutsamstes Behiel? Es ist zweifellos die Sprache. Sie ist die Grundform der Tradition, worin der Inhalt des Lebens von Generation zu Generation weitergegeben und zu neuer Fruchtbarkeit gestaltet wird. Darum ist die Stellung zur Sprache und zu ihrer Bedeutung im Unterricht notwendig auch ein Gegenstand des Streites zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Denken geworden. Es ist höchst charakteristisch, wie schon Bacon in seiner Lehre von den Idolen, von den Täuschungen, mit denen die Wahrnehmung des Menschen bei seiner Auffassung der natürlichen Wirklichkeit durchseht sei und von denen deshalb die wissenschaftliche Erfahrung in erster Linie gereinigt werden müsse, um „reine Erfahrung“ zu werden, einen Hauptherd menschlicher Irrtümer in den *Idola fori*, in der Sprache gefunden hat. Der große englische Empirist hatte offenbar ein sicheres Gefühl dafür, daß der Bruch mit dem geschichtlichen Denken, den er sich vorgesetzt hatte, auch eine Abkehr von den sprachlichen Formen verlangte, in denen sich jener traditionelle Gedankengehalt mit lebendiger Wirksamkeit befestigt hat. Er hat das eine so wenig durchführen können wie das andere. Aber in den wissenschaftlichen Kreisen, welche unter seiner Einwirkung standen, hat von Hobbes an die Sprache es sich gefallen lassen müssen, wesentlich nur unter dem Zweckgesichtspunkte betrachtet zu werden, daß sie die Aufgabe habe, bestimmten Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen eine eindeutige Bezeichnung zu

geben. Nachdem schon Locke nicht ohne Abhängigkeit von den nominalistischen englischen Minoriten des späteren Mittelalters die antike Zeichentheorie der Sprache, die „Semiotik“, erneuert hatte, ist in den naturwissenschaftlich denkenden Kreisen, insbesondere durch den französischen Positivisten Condillac die Neigung bestehen geblieben, die Sprache nach Analogie des mathematischen Formelsystems zu behandeln. In diesem Vorbilde können in der Tat die einzelnen Zeichen eindeutig für die Inhalte und deren Beziehungen festgesetzt werden. Aber es ist klar, daß eine solche künstlich gebildete Zeichensprache immer nur zum Ausdruck eines abstrakten Denkens geeignet ist, daß es sich bei ihr nicht um unmittelbare Erlebnisse, sondern um begriffliche Präparate handelt, die dem analysierenden Nachdenken über das Erlebnis entspringen und eine Auswahl aus dessen Inhalt vollziehen und fixieren. Mit solchen Zeichen kann man eben wegen dieser ihrer wirklich bestimmten Eindeutigkeit „rechnen“, und das ist daher die Grenze, welche durch die Natur der Sache einer jeden künstlichen Sprache, die erfunden und konventionell angenommen werden kann, unausweichlich gesetzt ist.

Aber eine lebendige Sprache ist etwas ganz anderes: sie ist ein unfäglich viel verwickelteres, aber damit eben auch dem seelischen Leben in ganz anderem Maße entsprechendes Gebilde. Eine lebendige Sprache sagt niemals vollständig den gesamten seelischen Inhalt aus, der sie wiedergeben und anregen soll. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sie die ganze Feinheit gedanklicher Beziehungen oder mitschwingender Gefühle, welche sie andeutet und in der Nachschwingung hervorruft, mit ihren lautlichen Elementen und Formen wirklich und eindeutig im einzelnen bezeichnet: vielmehr hat die lebendige Sprache in der Biegsamkeit ihrer Beziehungsformen, in der unglaublichen Vielgestaltigkeit ihrer Wendungen

und Abschattierungen die wunderbare Fähigkeit, eine Menge von seelischen Inhalten und Verhältnissen, die sie garnicht unmittelbar aussagt, in dem verstehenden Hörer anzuschlagen und durch ihre Andeutung zu entwickeln, aus ihm zu entbinden. Denn dies ist das große Geheimnis des sprachlichen Lebens, daß wir an dem lebendigen Worte viel mehr seelisch Wirkliches im Hören erleben, als in den bloß lautlichen Zeichen als solchen jemals bedeutet sein kann.

Die Sprache ist mit ihrem kolossalen Reichtum des ursprünglichen Lebens in der Lage, demselben Gedanken vielfach variierende und in weiten Abständen unter sich abgetönte Ausdrücke zu geben; anderseits wendet sie auch wieder in ihrer Ökonomie häufig denselben Ausdruck, dasselbe Wort oder dieselbe Beziehungsform für verschiedene gedankliche Inhalte und Verhältnisse an, und sie überläßt es — gerade das ist das wunderbare Geheimnis ihrer Leistung — dem, der sie hört, das Gemeinte in jedem Falle richtig aufzufassen. Gestatten Sie mir, dafür nur aus einem der mir zunächst liegenden Gebiete, aus der Logik, zwei Beispiele anzuführen. Wenn wir aussprechen wollen, daß ein Begriff als Artbegriff unter einen anderen gehöre, so können wir das urteilsmäßig in einer Fülle verschiedener Formen aussprechen: das Quadrat ist ein Viereck, einige Vierecke sind Quadrate, ein Viereck kann ein Quadrat sein. Der sachliche Inhalt, den wir dabei denken, ist immer derselbe: die nuancierten Formen, worin wir ihn ausdrücken, bezeichnet die formale Logik als kategorisches, als partikulares, als problematisches Urteil, und die Theorie wundert sich dann wohl darüber, daß diese so verschiedenen Formen „äquivalent“ sind, d. h. dasselbe bedeuten. Oder zweitens: in zahlreichen Sätzen erfolgt die typische Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat durch die Kopula, durch das ganz blosse und an sich bedeutungslose „Sein“. Diese

sprachliche Verknüpfung deckt eine große Menge von Beziehungen, von denen dabei in jedem einzelnen Falle nur eine gemeint ist und vom Hörer gedacht werden soll. Einmal ist es das Verhältnis eines Dinges zu einer Eigenschaft (Zucker ist süß), ein anderes Mal das einer Art zu ihrer Gattung (die Rose ist eine Blume) u. s. f. Zahlreiche, wie der Philosoph sagt, kategoriale Verhältnisse, die zwischen Subjekt und Prädikat denkbar sind, werden in dieser sprachlichen Form des Satzes nicht etwa wirklich ausgedrückt, sondern vielmehr mit derselben Kopula nur angedeutet: und das Geheimnis des Sprachlebens ist nun eben dieses, daß jeder, der in der lebendigen Sprache steht, mit vollkommener Sicherheit jedesmal versteht, welche der Beziehungen er mitzudenken hat. Nur die Logiker sind es gewesen, welche sich von diesem lebendigen Wesen der Sprache entfernt haben, wenn sie manchmal meinten, die von der Kopula bedeutete Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat unter allen Umständen als dieselbe, z. B. als die der Subsumtion auffassen zu dürfen.

Dieser vieldeutige Reichtum der lebendigen Sprache ist durchaus kein Mangel, sondern vielmehr ihr wesentlicher Vorzug. Nicht künstlich abstrahierte Teile, sondern das organische Ganze des seelischen Daseins geht auf geheimnisvollem Wege im Sprechen und Hören von einer Seele auf die andere über: und diese Fülle der Ausdrucksformen und der andeutenden Bezeichnungen, die jede Sprache in ihrer eigenen Weise ausgeprägt hat, ist nun der letzte Grund dafür, daß das Wechselspiel der Sprachen einen so unendlichen Reichtum des geistigen Lebens hervorzubringen geeignet ist. Deshalb genügt es nicht, die Schätze des Inneren durch die eine Sprache, worin der Mensch von Natur aufwächst, zu entfalten, sondern die volle Lebendigkeit dieses inneren Wachstums wird erst durch die Berührung und den Austausch der Sprachen gefördert. Bei jedem Lernen einer fremden Sprache, deren

Eigenart zu verstehen wir uns mühen müssen, bei jeder Übersetzung, die uns nötigt, darüber nachzudenken, wie die feinen gedanklichen Beziehungen sich in der einen Sprache mit so ganz anderen Andeutungen darstellen als in der unsrigen, werden die Kräfte der Innerlichkeit zu neuer Betätigung und zu höherer Entwicklung verbunden. Wir wachsen damit hinein in die geistige Arbeit von Jahrhunderten und Jahrtausenden, die sich in diesen Formen niedergelegt hat, ohne darin zu erstarren, die vielmehr ihr eigenes Leben in uns neu lebendig werden läßt. Wenn wir es für die Aufgabe aller Erziehung und allen Unterrichtes halten, aus dem natürlichen Menschen den geschichtlichen zu machen, so gibt es dafür gar kein anderes Mittel, als ihn zunächst mit dem eigenen Volke und dann mit den anderen Völkern, vor allem mit den Völkern der entscheidenden Kulturentwicklung reden und dadurch sie verstehen zu lehren.

Es ist deshalb schwer begreiflich, daß in dem Schulstreite sogar die extreme Meinung hat verfochten werden können, welche jeden Bildungswert des sprachlichen Unterrichtes leugnet. Es ist denkbar, daß es Menschen gibt, die von diesem Unterricht wenig haben; von allem Unterricht gilt ja das Wort: Wer da hat, dem wird gegeben; aber daß einer rein gar nichts vom Lernen der Sprachen davongetragen haben sollte, das muß auf einer großen Selbsttäuschung beruhen. Wenn es hochstehende Männer der Wissenschaft gibt, die das behaupten, so erkläre ich es mir aus einer wohlbekannten Erfahrung. Man erlebt es oft, daß Schüler und gerade begabte Schüler die Schule mit der Überzeugung verlassen, sie hätten nichts darin gelernt. Gerade die Erzeugung des Erkenntnistriebes, welche das beste Ergebnis der Schule ist, bringt diese Täuschung zuwege: und wenn wir sie in einem gewissen Sinne alle durchgemacht haben, so ist es uns hinterher, wenn auch vielleicht spät erst deutlich geworden,

was wir der Schule eigentlich verdanken. Gerade so erwächst uns aus der Fülle der historischen Bildung, die sich an der Hand des sprachlichen Unterrichtes erzeugt, ohne daß wir es beim Lernen selber unmittelbar merken, jener Drang nach Klarheit der Einsichten und nach sicherer Ausprägung ihrer äußeren Form, der zu den wesentlichen Merkmalen des wissenschaftlichen Geistes gerade auch in der Naturforschung gehört.

Aus allen diesen Gründen darf unser Bildungssystem, wenn es nicht von seinen historischen Wurzeln abgeschnitten und dem Verdorren preisgegeben werden soll, weder den Charakter der sprachlichen Erziehung überhaupt verlieren noch auf das unmittelbare Einleben in den Geist der antiken Kulturvölker verzichten: keine Rücksicht auf utilitätsfische Aufgaben der Gegenwart darf dazu führen, in der Ökonomie des Unterrichtes diesen seinen eisernen Bestand aufzugeben. Wenn es durchaus nicht anders angeht, als daß man mit Rücksicht auf das Übergewicht technischer Interessen auf eine der beiden alten Sprachen verzichtet, da ist in der Tat die Wahl zwischen beiden schwer. Bei mir persönlich würde sie für die Beibehaltung des Griechischen ausfallen. Irrelevant schiene mir dabei die manchmal hervorgehobene Rücksicht auf das Verständnis der wissenschaftlichen Terminologie: es setzt auch in den Naturwissenschaften, z. B. in Chemie, Biologie, Anatomie, das Griechische mindestens in demselben Umfange voraus wie das Lateinische. Für das Letztere spräche ja zweifellos der Gesichtspunkt, daß es den leichteren Zugang zum Erlernen moderner Sprachen, des Italienischen und Spanischen, des Französischen und Englischen und daß es andererseits das Einleben in das römische Recht gewährt. Aber für das Griechische spricht nicht nur, wie oft hervorgehoben, der größere Kulturgehalt seiner Literatur, sondern vor allem der unvergleichliche Vorzug der Sprache als solcher. Denn in der Tat kann sich im ganzen

Umkreise der geschichtlichen Menschheit keine Sprache an geistiger Modulationsfähigkeit, an Feinheit und Mannigfaltigkeit der Beziehungsformen, an durchgearbeitetem und gegliedertem Reichtum der Ausdrucksweise mit der griechischen messen.

Aber das ist, wie gesagt, eine Privatmeinung, deren Durchführung wohl auf die größten praktischen Schwierigkeiten und Widerstände stoßen würde und auf die ich in diesem Zusammenhange kein besonderes Gewicht gelegt haben möchte. Viel bedeutsamer sind andere Fragen, welche überhaupt das Maß betreffen, worin die einzelnen Individuen und Klassen an diesen wertvollsten Bestandteilen unseres Kulturlebens Anteil zu behalten genötigt werden sollen. Selten ist ja der Radikalismus der Neuerer so weit vorgegangen, die humanistische Bildung aus unserem Geistesleben überhaupt auszurotten zu wollen; aber der Gedanke ist doch, wenn auch nur vereinzelt, ausgesprochen worden, die sprachlichen und historischen Studien des klassischen Altertums in derselben Weise wie andere wissenschaftliche Spezialgebiete auf die Universität zu verweisen: oder es ist wenigstens verlangt worden, die humanistische Bildung auf den Mittelschulen auch nur für solche obligatorisch zu machen, die sie für ihren späteren Beruf und ihr akademisches Studium in dem Sinne brauchen wie etwa Philologen und Theologen. Gerade diejenigen, die für ihre Fächer die humanistische Vorbildung als nicht erforderlich und gar als hemmend ansehen, meinen wohl, man solle sie für die entsprechenden Berufe und Studien, aber auch nur für diese, ruhig weiter bestehen lassen. Diese Meinung halte ich für außerordentlich unrichtig. Ihre Ausführung würde den Humanismus, der ein unverlierbares Gut unserer Gesamtkultur ist und bleiben soll, auf eine kleine Schicht des Volkes, auf eine gelehrte Kaste beschränken und ihn damit doch schließlich zum Verdorren verurteilen. Er kann seine Bedeutung

nur bewahren, wenn er von den Kreisen aus, die zu seiner besonderen Pflege berufen sind, in stetigen lebendigen Beziehungen zu den übrigen Berufskreisen und Bildungsschichten wirksam bleibt.

Auch diese schwierige Frage erlauben Sie mir unter das Licht einer allgemeinen Betrachtung zu rücken. Wir sind aus den einfacheren Verhältnissen des Altertums — und zum Teil auch noch des Mittelalters — längst zu Zuständen herangewachsen, worin das, was wir die gemeinsame und einheitliche Kultur eines Volkes oder einer Zeit nennen, in keinem individuellen Geiste und auch in keinem einzelnen Verbande mehr vollständig und bis in alle seine Bestandteile hinein gleichmäßig als bewußter Besitz vorhanden sein kann. Unsere Kultureinheit, unsere geistige Gemeinschaft ist ein Ideal, das in keinem einzelnen tatsächlich wirklich ist oder verwirklicht werden kann. Es ist keine aktuelle, sondern eine potenzielle, keine substantielle, sondern eine funktionelle Einheit: und ich weiß, um die Art, wie die Kultur als seelische Wirklichkeit vorhanden ist, einigermaßen anschaulich zu machen, nichts Besseres als den Vergleich mit der monadologischen Weltansicht, die Leibniz begründet hat. Sie lehrt uns, die Welt so zu denken, daß derselbe Lebensinhalt des Universums in allen substantiellen Wesen, den seelenhaften Monaden, gleichmäßig enthalten sei: aber so, daß in jeder einzelnen Monade immer nur ein mehr oder minder beschränkter Teil dieses gemeinsamen Lebensinhaltes mit Klarheit und Deutlichkeit zum Bewußtsein kommt, während das übrige in mannigfachen Abstufungen nur halb-bewußt oder unbewußt dazu gehört. So stellen sie alle dasselbe vor und doch jede in einer eigenen Gestalt. Genau so hat jeder Einzelne von uns aus unserem gemeinsamen Kulturleben nur einen umgrenzten Teil in bewußtem Besitz, anderes halb-bewußt, noch anderes unbewußt. Selbst die großen typischen Individuen, von denen wir

etwa sagen, daß in ihrer Persönlichkeit sich ihr Volk, ihre Zeit in nuce darstelle, ein Goethe, ein Bismarck, sind davon nicht ausgenommen; auch in ihnen findet das Leben der Gesamtheit nur streckenweise seine klare und deutliche Bewußtseinsform, während das übrige nur in engeren oder looserem Zusammenhängen damit unter der Schwelle des Bewußtseins verbunden sein kann. In diesem Verhältnis stehen zum kulturellen Gesamtleben notwendig auch die einzelnen Bildungsschichten, die durch die ökonomische und berufliche Differenzierung des sozialen Körpers bedingt sind. Aber zwischen diesen unvermeidlichen Sonderungen würde die Einheit der Kultur verloren gehen und zu einem wesenlosen Namen werden, wenn nicht fortwährend die intimsten Lebensbeziehungen zwischen allen Kreisen der so gegliederten Gemeinschaft bestünden, wenn nicht nach dem Gesetz der Kontinuität, wie es Leibniz formulierte, die Bestandteile des geistigen Gemeinlebens von Stufe zu Stufe miteinander zusammenhängen. Deshalb würde jede Bildungsweise, die für eine bestimmte soziale Schicht in erster Linie bestimmt ist, notwendig in sich verkümmern, wenn sie auf diese Schicht beschränkt bliebe und nicht wenigstens mit einigen ihrer Bestandteile auch in die übrigen Schichten hineinragte. Es ist gewiß unmöglich, eine solche Bildungsweise wie die humanistische allen Schichten der Bevölkerung in gleicher Weise zuzuführen; das hat man für sie niemals verlangt und kann es für sie so wenig tun, wie für irgendeine andere Bildungsweise. Aber jede solche Bildungsart kann ein lebendiger und wirksamer Bestandteil des Gesamtlebens eben nur dadurch bleiben, daß sie, wenn auch in abgestufter Ausdehnung einer großen Anzahl von Berufssphären und Bildungsschichten gemeinsam bleibt.

Deshalb darf eine unter dem Gesichtspunkte der geistigen Kulturgemeinschaft der Nation entworfene Organisation des Unterrichtes keines der Bildungsmomente

völlig isolieren, und so darf auch die große traditionelle Grundlage, die wir für unsere Kultur in der humanistischen Bildung besitzen, nicht auf die beschränkt werden, die unmittelbar die Aufgabe haben, sie in gelehrter Arbeit aufrecht zu erhalten, sondern sie muß auch für den ganzen Umkreis der übrigen mit abgestufter Energie lebendig und flüssig erhalten werden. Deshalb dürfen die beiden großen Hauptmassen unserer Bildungsformen, die historische und die naturwissenschaftliche, sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sie müssen mit ihrer Zurichtung für die verschiedenen praktischen Erziehungsziele sich zu einem abgestuften System von Verbindungsweisen anordnen, bei denen, je nach dem besonderen Zweck, das eine oder das andere Moment nur überwiegt. In dieser Weise hat das humanistische Gymnasium stets die Ergänzung seiner sprachlich-historischen Bildung durch die Mathematik im Auge gehabt, und aus einer so verknüpften Bildung sind dereinst Männer wie *Heimholz* hervorgegangen, der als Schüler unter einem ebenso vorzüglichen Gracisten, wie einem ausgezeichneten Mathematiker aufgewachsen ist. In derselben Weise aber sollte aus demselben Grunde auch eine auf das technische und naturwissenschaftliche Denken zugespitzte Bildung niemals der Ergänzung wenigstens durch eine der klassischen Sprachen entraten.

Das ist um so mehr erforderlich, als aus unseren Mittelschulen nicht nur die Männer aller sonstigen Berufe und damit die Väter der zukünftigen Schüler, sondern auch die zukünftigen Lehrer selbst hervorgehen sollen. Gerade zwischen ihnen muß als die Grundlage des Verständnisses, das für die gemeinsame Arbeit erforderlich ist, auch ein möglichst breites Maß gemeinsamer Bildung aufrecht erhalten werden, und dazu muß immerdar das wichtigste traditionelle Moment unseres gesamten Geisteslebens, das humanistische, gehören. Dasselbe Prinzip gilt aber deshalb

auch für die Hochschulausbildung der Mittelschullehrer. Es wäre auf das tiefste zu bedauern, wenn die in Deutschland bestehende Bewegung zu ihrem Ziele führte, welche die Lehrer der mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächer ihre Vorbildung nur an den technischen Hochschulen suchen lassen will. Wir würden damit zwei verschiedenartige Schichten des Lehrertums bekommen und damit wieder ein Stück von der lebendigen Einheit unseres geistigen Lebens aufgeben.

Wollen wir so, daß die humanistische Bildung durch wirksame Beziehungen zu verschiedenen Formen der Berufserziehung ein lebenskräftiger Bestandteil unserer Gesamtkultur bleiben soll, so müssen wir andererseits auch alles dafür tun, daß diese humanistische Bildung sich nicht selber isoliere, sondern daß sie mit der Ausgestaltung ihrer Unterrichtsmethoden, mit der Auffassung, mit der auswählenden Gestaltung ihres Stoffes sich den Forderungen des heutigen Lebens anpasse. Nur so können wir hoffen, aber so wollen wir auch hoffen, daß es schließlich gelingen möge, uns allen — im Deutschen Reiche wie in Österreich — diesen höchsten Schatz zu bewahren, auf daß er uns erhalten bleibe als die gemeinsame Grundlage unserer deutschen Kultur, über alle politischen Grenzen hinweg unser Stolz, unsere gemeinsame Ehre!

Bildungsschichten und Kultureinheit.

Platon hat einmal gesagt, den einzig sicheren Lebensgrund eines Gemeinwesens bilde es, wenn alle seine Teilnehmer zu demselben ja und zu demselben nein sagen. Er faßt dabei das bejahende oder verneinende Urteil ebenso im praktischen wie im theoretischen Sinne, er meint die Einheit der Überzeugung, die sich ebenso im Werten wie im Vorstellen, in der Absicht wie in der Ansicht darstellen soll. Der große griechische Denker hat aber auch aus dieser Lehre die richtige Konsequenz gezogen: die Verwirklichung dieses Ideals setzt eine geringe Ausdehnung des Gemeinwesens voraus; er hat dabei den antiken Stadtstaat im Auge, auf den sich auch sonst sein politisch-soziales Ideal einschränkt. Er denkt an einen verhältnismäßig kleinen Bestand des Bürgertums, in welchem der einzelne nur zu den eigentlich technischen Arbeiten des Handwerkes oder des Landbaues besonderer Kenntnisse bedarf, im übrigen aber der geistige Lebensinhalt mit demokratischer Gleichheit für alle derselbe sein kann.

Solche soziale Lebensformen hat die geschichtliche Menschheit längst ausgewachsen, sie hat sich in großen historischen und nationalen Komplexen entwickelt, die eine Fülle von mannigfachen Gestaltungen in sich zusammenfassen. Damit ist eine gewaltige Differenzierung der Bildungskreise für die einzelnen Berufe und Stände, eine weit auseinandergehende Entwicklung der Kenntnisse, der Interessen und der Wertungsformen erwachsen, und die Gesamtheit des geistigen Lebens hat intensiv eine Höhe

erreicht, welche die Vereinigung ihrer Inhalte und ihrer Betätigungsformen in dem Individuum unmöglich macht. Das, was wir im ganzen heute die Kultur einer Zeit, eines Volkes nennen, ist tatsächlich, wenn wir auf seine bewußte Existenz in den Gliedern der Gemeinschaft schauen, auf die verschiedenen sozialen Schichten zersplittert; jede davon hat in ihrem Wissen und ihren Interessen immer nur einen Teil des Ganzen, und wie die technischen Fertigkeiten, so sind auch die Künste und die Wissenschaften in einem fortschreitenden Prozeß der Besonderung begriffen, der bei der Lebhaftigkeit des Kampfes ums Dasein in immer stärkerem Maße dem einzelnen in seiner ganzen Bildung und Lebensbewegung die Beschränkung auf einen immer enger werdenden Teil des geistigen Gesamtlebens auferlegt. Und so stark ist die Gewöhnung an diesen Vorgang geworden, daß er den meisten als selbstverständlich gilt und daß einem großen Teile unserer Zeitgenossen selbst schon das Bedürfnis, über ihren Interessentkreis hinaus an dem Leben des Ganzen teilzunehmen, verloren gegangen ist.

Wo bleibt da die Einheit unserer Kultur? Ist sie nur noch ein Sammelname, dem keine reale Konzentration, keine wirkliche lebendige seelische Einheit mehr entspricht, ein Kollektivname, der höchstens ein synthetisches Ideal, aber keine irgendwo tatsächlich bestehende Realität bedeutet? Denn wir werden nicht die phantastische Meinung von einer übergreifenden Substanz des „Volksgeistes“ oder „Zeitgeistes“ uns aneignen wollen, der den Träger und das einheitliche Bewußtsein für alle diese auf die verschiedenen Bildungsschichten verteilten geistigen Lebensformen und Lebensinhalte ausmachen sollte.

Wir müssen uns in der Tat darauf einrichten, daß eine einheitliche Zusammenfassung des gesamten Kulturgehaltes in einem Bewußtsein nicht mehr möglich und deshalb erst recht eine einheitliche Gleichheit der Bildung

in allen Individuen durch unsere gegenwärtigen Zustände und für die absehbare Zukunft völlig ausgeschlossen ist. Der geistige Zustand unserer Kulturgemeinschaften muß vielmehr nach der Analogie der leibnizschen Monadenlehre aufgefaßt werden, wonach zwar in jedem Einzelwesen das gesamte Universum repräsentiert, aber dabei in jedem dieser gemeinsame Inhalt in einer besonderen und beschränkten Form verwirklicht sein sollte. Jedes einzelne Bewußtsein hat nur ein Stück, einen begrenzten Ausschnitt aus dem Gesamtbesitz zu seinem völlig klaren Eigentum; alles übrige bildet nur einen halbbewußten oder unbewußten Bestandteil seines inneren Lebens. In keinem einzigen aller der Sonderwesen, die eine solche geistige Gesamtheit konstituieren, ist deren gemeinsamer Inhalt völlig verwirklicht; auch die großen Individuen bedeuten doch nicht ein vollständiges Inventar, sondern nur eine eigenartige Zusammenfassung des Wertvollsten aus dem geistigen Gesamtzustand, den sie für uns vertreten. Für das durchschnittliche Bildungsleben aber gilt durchaus die Zerstückelung der Gesamtkultur in die einzelnen Bildungsschichten, die einerseits durch die soziale Gliederung der Gesellschaft bedingt und andererseits durch die beruflichen Aufgaben bestimmt sind.

Was dabei an theoretischem Wissensinhalt allen gemeinsam sein kann, ist und bleibt dem großen Umfang der Fachbildung gegenüber äußerst gering: es beschränkt sich der Natur der Sache nach auf das Elementare und Formale. Alle höheren Betätigungsformen des Intellekts und alle wertvolleren Inhalte des Wissens, gerade die Blüten des Kulturlebens, sind durch die Eigenart der einzelnen Bildungsschichten differenziert und stehen gesondert nebeneinander. Daher würde auch die sogenannte *Einheitsschule* diese schweren Probleme, die aus der Zersplitterung der Kultureinheit erwachsen, nicht einmal für die höheren Berufsbildungen zu lösen imstande sein.

Was sie in den unteren Klassen allen gleichmäßig böte, wäre die unerläßliche, meist formale und sachlich indifferente Vorbereitung: in den höheren Klassen aber ließe auch sie gerade die verschiedenen Bildungsschichten mit ihren bedeutsamen Methoden und mit ihren wertvollen Inhalten auseinandergehen.

Wir müssen mit dieser formalen und sachlichen Scheidung der Bildungsschichten, mit diesem Auseinandergehen unseres geistigen Gesamtlebens als mit einer unabänderlichen Tatsache rechnen, und wir können deshalb die Einheit der Kultur, die doch ein ebenso unabweisbares Ideal bleiben muß, nicht etwa in einer Zusammenfassung des Wertvollsten aus allen Sphären, sondern immer nur in den lebendigen Beziehungen suchen, in denen diese verschiedenen Bildungsschichten mit ihren Denkformen und ihren Wissensgehalten zueinander bleiben müssen. Jede solche Bildungsschicht würde in sich verkümmern, sobald sie isoliert und aus dem Kontakt mit den übrigen gelöst würde: alle zusammen bilden sie eine Einheit, nicht mehr in einem einzigen, sie alle umspannenden Bewußtsein, sondern nur in der stetigen Lebensgemeinschaft, worin sie mit ihrer Entwicklung und praktischen Betätigung zueinander stehen. So hat, um nur von den höheren Bildungskreisen zu reden, das humanistische Gymnasium stets zur Ergänzung der sprachlich-historischen Bildung das mathematische Denken gepflegt. So wird andererseits eine vorwiegend realistische Bildung niemals die Ergänzung durch die sprachlich-historische abstreifen dürfen, und es wird dabei nicht sowohl der utilistische Gesichtspunkt unmittelbarer praktischer Verwendbarkeit als vielmehr die Aufgabe maßgebend sein, daß alle die verschiedenen Bildungsschichten des gesellschaftlichen Ganzen so ineinandergreifen und so viele Gemeinsamkeiten bewahren müssen, daß eine gegenseitige Verständigung zwischen ihnen möglich bleibt.

Aber das Maß der Gemeinsamkeit im Vorstellen und Wissen wird bei der breiten Mannigfaltigkeit und der großen sozialen Abstufung der Bildungsschichten immer äußerst gering bleiben, und auch die große Ausbreitung der sogenannten *allgemeinen Bildung*, die gerade heutzutage in allen Volkskreisen angestrebt wird, kann doch das Ideal einer intellektuellen Kultureinheit, einer Ausgleichung jener verschiedenen Bildungsschichten niemals verwirklichen. Begreiflich ist es daher, daß das Bedürfnis nach Kultureinheit sich eher auf dem Gebiete des Wertens, als auf dem des Wissens, eher in der Gemeinsamkeit des Wollens, als in der Erkenntnis erfüllen zu können meint: und vielleicht ist das ein Grundmotiv in der Richtung, welche die Reformen des Bildungswesens in unseren Tagen vielfach eingeschlagen haben. Man meint die Einheit des Lebens besser im Willen als im Verstande gewinnen zu können.

Solche Einheit der Überzeugung und des Wertlebens über alle Verschiedenheiten der intellektuellen Bildung hinaus haben wohl frühere Zeiten der Religion verdankt, die gerade dadurch der wesentliche Halt der Kultureinheit war, daß sie für alle Stände und Berufe, für den Reichen und den Armen, für den Gebildeten und den Ungebildeten, denselben letzten und höchsten Wertinhalt des Lebens zu gewähren wußte. Aber die ungebrochene Einheit dieses Überzeugungslebens ist uns seit Jahrhunderten verloren gegangen, und deshalb ist unsere Religion angesichts der heutigen Verhältnisse nicht mehr in der Lage, die Verschiedenheit der Bildungsschichten ausgleichend zu überwinden. Das mag man beklagen, aber man kann es nicht leugnen und zunächst nicht ändern. Das achtzehnte Jahrhundert, das große vernunftgewaltige Zeitalter, war allerdings auf dem Wege, über den Verschiedenheiten des intellektuellen Lebens eine neue Überzeugungseinheit für die Menschheit zu gewinnen; aber

in den rückläufigen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts hat das religiöse Leben selbst durch die Neuverschärfung und Zuspitzung der konfessionellen Gegensätze sich zu einem Moment der Zersplitterung für die Kultur gemacht. Wir dürfen die Hoffnung nicht aufgeben, daß es diese Phase noch einmal überwinden und seiner großen Kulturaufgabe der Einigung und Verständigung wieder gerecht werden möge: aber in seinem gegenwärtigen, von Hader und Zwietracht zerrissenen Zustand ist es nicht berufen, die intellektuellen Verschiedenheiten und Gegensätze der Zeit durch ein übergreifendes Wertleben auszugleichen.

So bleibt für die heutigen Zustände nur übrig, darauf zu vertrauen, daß trotz aller Verschiedenheit ihrer religiösen Ausprägung die sittlichen Wertinhalte unseres Volkswesens sich als ein Band kultureller Einigung kräftig genug erhalten und erweisen werden. Aber diese ethischen Momente — etwa gar als eine besondere Lehre — für sich isolieren und damit vielleicht einen letzten Rest von Kulturgemeinschaft, der intellektuellen Zersplitterung gegenüber, herauspräparieren zu wollen (es fehlt nicht an Versuchen und Vorschlägen dazu), ist doch nicht der Weg zur Lösung des schweren Problems. Denn nicht in der abstrakten Sonderung haben die sittlichen Mächte ihre Bedeutung als Ausdruck der inneren Kulturgemeinschaft, sondern vielmehr in den lebendigen Beziehungen, mit denen sie alle einzelnen Gestaltungen des sozialen Zusammenhanges, alle besonderen Sphären des Berufslebens und alle darin geltenden Überzeugungen durchdringen und befestigen. Ja, man darf sagen, daß die moralischen Wertungen erst dadurch lebendig und wirksam werden, daß sie sich in der Anpassung an die einzelnen Lebensformen, welche die Kulturentwicklung in ihrer ganzen Breite mit sich bringt, differenzieren und individualisieren. So besteht auch hier die Gemeinschaft der Bil-

ungsschichten hinsichtlich ihrer ethischen Zusammengehörigkeit nicht in der abstrakten Formulierung allgemeiner, im begrifflichen Bewußtsein formulierter Maximen, sondern vielmehr in den verbindenden und ausgleichenden Beziehungen halbbewußter und unmittelbar geltender Gemeinsamkeiten.

Die letzte Form des Wertlebens, die danach übrig bleibt, ist die ästhetische, und es ist begreiflich, daß wir in unseren Tagen zahlreiche Versuche erleben, das Bildungsproblem durch die Erziehung zur Kunst, zur künstlerischen Auffassung der Welt und des Lebens zu lösen. Denn wenn irgendwo, so können sich auf diesem Boden die mannigfachsten Arten der intellektuellen Auszubildung begegnen, und wenn die Musik als die speziell moderne Kunst gilt und gelten darf, so ist das im letzten Grunde vielleicht gerade darin begründet, daß die Eigenart ihrer Wirkung unter allen Künsten das geringste Maß spezifisch intellektueller Vorbereitung voraussetzt und deshalb für die verschiedensten Formen der theoretischen Bildung, für alle die nach Form und Inhalt theoretisch verschiedenen Bildungsschichten die gleiche Möglichkeit der Empfänglichkeit und des Verständnisses verspricht, wenn auch vielleicht nur zu versprechen scheint. Aber die größte Bedeutung für das einheitliche Bewußtsein des Kulturlebens wird doch unter allen Künsten immer der Poesie und der gesamten schönen Literatur beschieden sein. Sie ist recht eigentlich dasjenige Kulturprodukt, in welchem alle Bildungsschichten mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Interessen, ihrer Vorstellungsweisen, ihrer Wertgebilde und ihrer Charaktertypen zusammenkommen. Alle Arten des Vorstellens, des Fühlens und Wollens suchen hier ihre Vertretung, ihre künstlerische Gestaltung und den Ausdruck der Verhältnisse, in denen sie zueinander stehen. Wie alle Lebensschichten überhaupt, so finden auch alle Bildungsschichten in der Literatur den Boden ihrer Ver-

ständigung. Wenn die ganz großen Leistungen jenem Ideal des Romans gerecht werden, das dereinst die romantische Periode im Hinblick auf Goethes „Wilhelm Meister“ umschrieb, nämlich ein Gesamtbild des Kulturlebens ihres Volkes und ihrer Zeit in den bewegten Gestalten der Individuen und der sich entwickelnden Charaktere darzubieten, so ist der letzte Sinn und Wert jedes einzelnen Literaturwerkes schließlich durch das Maß bestimmt, worin es in seiner Weise, mit der künstlerischen Formung seines begrenzteren Gegenstandes an jener Gesamtaufgabe der Literatur mitarbeitet.

So dürfen wir sagen, daß, wenn irgendwo die zerstreuten Momente unserer durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände des Wissens und Wollens so weit auseinander getriebenen Kultur sich wenigstens noch zu einem gewissen Maße bewußter Einheit zusammenschließen sollen, dieses zunächst nur in der schönen Literatur möglich ist. Den Zugang zu ihr, zu ihrem Verständnis und zu ihrer liebevollen Aufnahme zu gewinnen, muß deshalb zu den vornehmsten Aufgaben aller besonderen Erziehungsweisen gehören. Jede Bildungsschicht muß für diesen zentralen Bestandteil unseres Kulturlebens gleichmäßig vorbereiten und darin ausmünden, das Bewußtsein der Bedeutung dieses Moments zu voller Lebendigkeit zu entwickeln. In den Schätzen unserer Literatur besitzen wir den intimen Zusammenhang mit dem traditionellen Grundwesen, mit der historischen Struktur unserer heutigen Bildung. Wer will die großen Leistungen unserer klassischen Literatur verstehen, der nicht zu dem innersten Wesen des griechischen Altertums eine persönliche Beziehung gewonnen hätte? Und andererseits, wer will dem vielgestaltigen Wesen der heutigen Literatur mit seinem Verständnis und seiner Wertung gerecht werden, der nicht mit dem Lebensinhalt der heutigen Zeit, mit den schweren Problemen ihres Fühlens und Begehrens vertraut wäre?

Erwägt man dies, so versteht man die hohe Verantwortlichkeit, die dem modernen Schriftsteller und allen Tätigkeitsformen, worin sich die Entwicklung der Literatur heute bewegt, durch unsere geistige Gesamtlage auferlegt wird. Auch für die Literatur aber trifft es zu, daß sie niemals für sich allein mehr Anspruch erheben kann, das volle Kulturbewußtsein ihrer Zeit in sich darzustellen: auch für sie bleibt es richtig, daß unsere Kultureinheit nicht mehr eine substantielle, sondern nur noch eine funktionelle ist, daß sie nur noch in den lebendigen Beziehungen gesucht werden kann, worin die verschiedenen Schichten des geistigen Lebens ihrer eigenen Natur und ihrem eigenen Bedürfnis nach miteinander stehen und stehen müssen.

.

Kulturphilosophie und transszendentaler Idealismus.

Man kann von einer Philosophie der Kultur in gar verschiedenem Sinne reden. Viele werden davon vielleicht die Aufstellung eines Ideals zukünftiger Kultur oder die Begründung einer allgemeingiltigen Norm zur Beurteilung wirklicher Kulturzustände erwarten: allenamentlich, die sich haben einreden lassen, die Aufgabe des Philosophen sei, Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen, dürften geneigt sein, von der Philosophie einen Entwurf geformter oder aufgegebenen Kultur zu verlangen.

Im Gegensatz dazu läßt sich die Kulturphilosophie auf das Verständnis der geschichtlich vorgefundenen oder gegebenen Kultur beschränken. Freilich wird das eine Philosophie nur dann sein, wenn die genetischen Untersuchungen psychologischer Analyse, soziologischer Vergleichung und historischer Entwicklung lediglich als Materialien für die Aufdeckung der Grundstruktur dienen, die alle kulturellen Tätigkeiten in dem zeitlosen, überempirischen Wesen der Vernunft selbst haben.

Aber zwischen diesen beiden Arten von Kulturphilosophie spielen zahlreiche Vermittlungen. Das Zukunftsbild aufgegebenen Kultur ist selbstverständlich in mehr oder minder bewußter Weise von der Auffassung der gegebenen Kultur abhängig: ja, diese Bestimmtheit ist

ungewollt um so entscheidender, je stärker der Kontrast ist, in den das Ideal zur Vergangenheit und zur Gegenwart treten soll; und schließlich muß doch immer die Frage sich einstellen, wie die Verwirklichung jenes Ideals aus den gegebenen Zuständen herausgearbeitet werden kann. Auf der andern Seite wird bei dem Gewinn des philosophischen Verständnisses der gegebenen Kultur der Ausblick auf ihre zukünftige Entwicklung nicht ausbleiben, gerade weil immer die gegenwärtige Kultur als etwas in geschichtlicher Bewegung Begriffenes über sich selbst hinausweist.

Bei allen solchen Vermittlungen nun macht sich wiederum der Gegensatz des Aufgegebenen und des Gegebenen geltend: er hängt dabei an den prinzipiellen Verschiedenheiten der geschichtsphilosophischen Methode. Wer die historische Entwicklung nach Art der mathematischen und der begrifflichen Entwicklung behandelt, worin nach der Erkenntnis des Gesetzes der Reihe zu jedem Gliede das folgende muß konstruiert werden können, für den mag nach dem Gesetz des Fortschritts auch das Ziel als prinzipiell gegeben und bei richtiger Einsicht als vorauszu sehen gelten. Wer dagegen das spezifische Wesen historischer Entwicklung gerade darin findet, daß sie in der fortschreitenden Gestaltung eines begrifflich nicht bestimmbaren, zeitlich tatsächlichen Geschehens besteht, für den sind aus dem Verständnis des Vergangenen und des Gegenwärtigen nur die Aufgaben zukünftiger Kultur herauszuarbeiten, und das Maß des Vertrauens in ihre dereinstige Verwirklichung kann in diesem Falle nicht mehr eine Sache der Erkenntnis, sondern nur der Überzeugung und der Weltanschauung sein.

Es wäre nicht schwer, nach diesen Grundzügen und ihren Kombinationen die möglichen Grundtypen der Kulturphilosophie zu konstruieren und danach ihre Hauptvertreter von Rousseau und Condorcet bis zu unsern

Tagen zu charakterisieren. Aber es scheint mir wichtiger, auf das Gemeinsame aufmerksam zu machen, das sie alle erfüllen müssen, wenn sie wirklich eine Philosophie der Kultur, eine begriffliche Wissenschaft sein wollen. Gleichviel ob es sich um gegebene oder aufgegebene Kultur handelt, ihre Gründe müssen im innersten Wesen aller Vernunftbetätigung aufgezeigt werden. Denn philosophisches Verständnis beginnt erst hinter der psychologischen oder historischen Feststellung des tatsächlichen Bestandes und beantwortet die quaestio juris nach keinen anderen Gesichtspunkten als denen der immanenten sachlichen Notwendigkeit. Das aber ist und bleibt m. E. Kants kritische Methode, und die Grundauffassung, die sich daraus für das Verständnis aller Kulturfunktionen ergibt, ist der transszendentale Idealismus.

In der Darstellung, die ich von der Geschichte der neueren Philosophie für die „Kultur der Gegenwart“ (Bd. V S. 474 ff., 2. A. 521 ff.) gegeben habe, ist das System des Kritizismus als eine umfassende Kulturphilosophie charakterisiert: ich möchte besonders hervorheben, daß damit nicht Kants historische Problemstellung, sondern das Ergebnis seiner Lehre in ihrer Bedeutung für das heutige Geistesleben gekennzeichnet werden sollte. Es ist ja völlig unzweifelhaft, daß Kant bei seinen kritischen Analysen überall von der Frage ausgegangen ist, mit welchem Rechte in dem aus der Erfahrung erwachsenden individuellen Bewußtsein synthetische Urteile a priori, d. h. solche Vernunftfunktionen möglich sind, die allgemein und notwendig für alle Erfahrung gelten sollen: darin bestand das, was man später den subjektiven Charakter seines Idealismus genannt hat. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß als Ergebnis der Kritik überall der Aufweis der Vernunftgründe für die großen Gebilde der Kultur heraussprang, aus der Kritik der reinen Vernunft die Grundstruktur der Wissenschaft, wie sie Kant vorfand und auf-

faßte, aus der Kritik der praktischen Vernunft und der darauf gebauten Metaphysik der Sitten das Reich der Vernunftzwecke in Moral und Recht, aus der Kritik der Urteilskraft das Wesen der Kunst und der ästhetischen Lebensgestaltung: und erst nach all diesem konnte im Sinne der kritischen Methode gefragt werden, wieviel von jenen Kulturwerten aus bloßer Vernunft in der religiösen Lebensform der Gesellschaft enthalten sein könne.

Dieser Weg Kants von der Problemstellung zum Ergebnis ist der Fortschritt der Philosophie vom 18. zum 19. Jahrhundert, von der Aufklärung zur Romantik gewesen. Es war sachlich der Fortschritt vom natürlichen zum geschichtlichen Menschen, methodisch die Vertauschung der Psychologie mit der Historie als dem Organon der Kritik. Es war derselbe Weg, den die Entwicklung der nachkantischen Philosophie von Fries zu Hegel beschrieben hat¹⁾.

Was aber ist nun — darauf kommt es hier an — in diesem Übergange der springende Punkt gewesen? Es war Kants unsterbliche Leistung — die Entdeckung des synthetischen Bewußtseins. Seit der Kritik der reinen Vernunft ist es ein für allemal damit vorbei, daß ein gereiftes philosophisches Bewußtsein die Welt so als „gegeben“ und in sich abgespiegelt denken dürfte, wie es dem naiven erscheint. In allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsre Vernunftarbeit: und nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, daß wir sie für uns erst schaffen. Daß wir die Welt, die wir erleben sollen, erst selbst uns zu eigen machen müssen, beruht darauf, daß wir immer nur eine Auswahl und diese immer nur in einem geordneten Zusammenhange erleben können, und daß die Prinzipien für die Auswahl wie für die

1) Vgl. meine Heidelberger Akademie-Rede über die Erneuerung des Hegelianismus im ersten Bande dieser Sammlung S. 279 f.

Ordnung nur in der Struktur unseres Bewußtseins selbst gesucht werden können. Die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat. Das ist nun bis hierher noch keine hohe und neue Weisheit. Daß von der großen Welt nur ein kleiner Ausschnitt in das empirische Bewußtsein eingeht und daß sich dies in jedem Einzelnen nach der Vorgeschichte seines Erlebens in besonderer Weise formt, darüber hat man sich wohl von jeher allerlei Gedanken gemacht, und um das zu finden, brauchte Kant nicht zu kommen. Aber die weittragende Bedeutung seines kritischen Prinzips beruht doch auf einer im Grunde genommen erstaunlich einfachen Folgerung aus jener psychologischen Tatsächlichkeit. Wenn es danach überhaupt allgemeingiltige und notwendige Urteile geben soll, wie sie tatsächlich die „Erfahrung“ ausmachen, so ist das nur dadurch möglich, daß mitten in den empirischen Assoziationen und Apperzeptionen eine transszendentale Synthesis waltet, eine in den Sachen selbst begründete, von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängige Zusammengehörigkeit der Elemente. Diese Zusammengehörigkeiten sind die Formen der „transszendentalen Apperzeption“, und die Lehre, daß es keine anderen Gegenstände gibt als die durch diese allgemeingiltige Synthesis erzeugten, ist der transszendentale Idealismus.

Es ist nicht nur für den Zweck dieser Untersuchung, sondern für den Fortbestand und die Fortentwicklung des transszendentalen Idealismus unbedingt erforderlich, einerseits immer wieder einzuschärfen, daß der Kantische Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ weder im psychologischen noch im metaphysischen Sinne zu deuten, sondern lediglich auf die *sachlichen* Voraussetzungen allgemeingiltiger Urteile zu beziehen ist, andererseits aber über das Verhältnis der transszendentalen Apperzeption zu den *menschlichen* Vernunfttätigkeiten vollständige und eindeutige Klarheit zu schaffen. Bei Kant finden wir diese,

wenigstens dem Wortlaut nach, nicht sicher, und wir berühren damit die schwierigste Lebensfrage des Kritizismus. Denn es ist bekanntlich weit auseinander gehenden Deutungen unterlegen, ob und in welcher Ausdehnung jene apriorischen Formen der Vernunft durch das Wesen des Menschen bedingt sein sollen. In der theoretischen Philosophie hat Kant die in der Inauguraldissertation aufgestellte Lehre, Raum und Zeit seien die spezifisch menschlichen Anschauungsformen, dem wörtlichen Ausdruck nach bis zuletzt aufrechterhalten: und wie er ursprünglich gerade daraus psychologisch ihre apriorische Geltung für alle „unsere“ Erfahrung abgeleitet hatte, so begründete er auch in der Kritik der reinen Vernunft die Einschränkung der Kategorien auf „Erscheinungen“ lediglich damit, daß für den Menschen die der kategorialen Synthesis unterliegende Mannigfaltigkeit nur in Raum und Zeit anschaulich gegeben sei: an sich sollten die Kategorien auch für andersartige Anschauungen gelten, wie denn auch andererseits die Formen des analytischen Denkens von vornherein als vernunftgiltig für jeden beliebigen Inhalt und für alles Denken überhaupt anerkannt werden mußten. Es bleibe dahingestellt, ob die Beziehung von Raum und Zeit auf „unser menschliches Anschauen“ in dieser Weise aufrechterhaltbar ist, — ob Kant selbst in letzter Instanz mathematische Wahrheiten, die doch darauf beruhen sollen, auf diese anthropologische Basis hätte gründen wollen: sicher aber ist, daß die Deduktion der „Grundsätze“ erst durch die Anwendung und zugleich Einschränkung der Kategorien auf die dem Menschen anschaulich in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit die systematische Struktur des Wissenschaft, das Verständnis dieses Grundgebildes der theoretischen Kultur, zu gewinnen vermag.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in der praktischen Philosophie: nur geht Kants Darlegung hier den um-

gelehrten Weg¹⁾. Während er in der Analyse des Wissens von dem Anthropologischen, dem Empfinden und Anschauen, zum allgemein Vernünftigen, den Kategorien, aufsteigt, beginnt er (freilich nach der analytischen Vorbereitung in der „Grundlegung“) in der Kritik der praktischen Vernunft mit dem Gesetz des reinen Willens, das für „alle vernünftigen Wesen“ gilt, gewinnt aber dann den Charakter dieses Gesetzes als des kategorischen Imperativs erst durch die Beziehung auf das sinnlich=über sinnliche Doppelwesen des Menschen und gar die Entwicklung der einzelnen Pflichten in der Metaphysik der Sitten erst durch die Beziehung jenes Grundgebots auf die empirischen Verhältnisse des individuellen oder gesellschaftlichen Menschenlebens. Auch hier also wird die Struktur der großen Kulturgebilde, der Sittlichkeit und des Rechts, aus dem Hereinragen einer übergreifenden allgemeinen Vernunftswelt in das menschliche Vernunftleben begriffen.

Aus diesen Verhältnissen, deren Richtigkeit sich im Prinzip, soweit ich sehe, nicht bestreiten lassen wird, ergibt sich nun für die Transszendentalphilosophie ein klar bestimmtes methodisches Prinzip: es kommt darauf hinaus, nach der Aufdeckung der allgemeingiltigen Voraussetzungen der Vernunfttätigkeiten, auf denen alles, was wir Kultur nennen, schließlich beruht, mit sachlicher Analyse festzustellen, was davon durch die spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne empirischen Bedingungen bestimmt ist, und so den Rest herauszupräparieren, der in allgemeinen und übergreifenden Vernunftnotwendigkeiten begründet ist. Dies absolute Apriori ist das schlechtweg an sich Geltende in dem Logischen Sinne des *ὄντως ὄν*: sobald es in das empirische Bewußtsein eintritt, bekommt es nicht nur die Färbung, daß es zur Norm für eine

1) Vgl. hierzu die Abhandlung von Arn. Ruge, Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit, Heidelberg 1910.

erkennen, handeln, gestalten wollende Funktion wird, sondern auch die Spezifikation, die von der Bestimmtheit des empirischen Bewußtseins abhängt, und auch diese Spezifikation steigt von der gattungsmäßigen zu der räumlich und zeitlich individualisierten Formung in kontinuierlicher Abfolge herab. In der letzteren Form erleben wir als Individuen alles, was von der Weltvernunft in unser endliches Bewußtsein eintritt, und von ihr aus müssen wir schrittweise durch aufsteigenden Ausschluß das allgemein Geltende zurückzugewinnen suchen.

Es sei erlaubt, diese Verhältnisse an einer vielumstrittenen Frage der Logik zu erläutern. Es scheint mir einleuchtend, daß für ein absolutes, nur wahres und (im Sinne Spinozas) adäquates Denken die Verneinung (in der Bedeutung der Urteilsqualität) keinen Sinn hat; unter den konstitutiven Kategorien, den realen Beziehungen der Gegenstände suchen wir die Negation vergeblich. Aber sobald wir in die Sphäre des erkennenwollenden und deshalb irrensfähigen Denkens eintreten, gewinnt die Verneinung und ihr Verhältnis zur Bejahung die wesentlichste Bedeutung, und große Strecken der logischen Gesetzmäßigkeit erweisen sich in der bekannten Weise dadurch bedingt. Allein dieser ganze Umkreis gilt für jedes endliche, in der Bewegung befindliche Bewußtsein und zeigt noch gar keine Abhängigkeit von den Besonderheiten des menschlichen Denkens. Zu diesen gelangen wir erst, wenn es sich um gewisse sprachliche Formen der Verneinung handelt, um den Ausdruck der Unterscheidung (A ist nicht B), und das exklusive Urteil (kein S ist P) oder um den sog. negativen Begriff (Non-A) usw. Ohne die prinzipielle Scheidung dieser Bedeutungssphären gerät die Theorie der Negation in ein unentwirrbares Netz von Unbegreiflichkeiten. —

Allein mit diesen Andeutungen über die methodische Ausführung des Prinzips der Transszendentalphilosophie

habe ich schon z. T. dem Aufweis der intimen Verwandtschaft vorgegriffen, die zwischen ihm und dem Problem der Kulturphilosophie besteht. Denn unter Kultur verstehen wir schließlich doch nichts anderes, als die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem Gegebenen herausarbeitet: und den Springpunkt der Transszendentalphilosophie bildete Kants Einsicht, daß schon in dem, was wir als gegeben hinzunehmen gewöhnt sind, sobald es als allgemeingiltige Erfahrung sich darstellt, eine Synthesis nach den Gesetzen des „Bewußtseins überhaupt“, nach übergreifenden, sachlich giltigen Vernunftformen vorliegt. Diese Einsicht gewann Kant an der Kritik der Wissenschaft, die ihm bei seinem metaphysischen Bedürfnis zunächst am Herzen lag; er baute darauf die Ablehnung der dogmatischen Metaphysik und die Begründung der Metaphysik der Erscheinungen in der Gestalt der „reinen Naturwissenschaft“: und das Prinzip, mit dem er zeigte, welches Wissen unmöglich und welches möglich ist, erweist sich als die dauernde Grundlage aller Erkenntnistheorie, indem es auch die einzelnen Wissenschaften in dem Sinne gegeneinander methodisch abzugrenzen erlaubt, wie sie ihre Gegenstände nach gesonderten Prinzipien der Auswahl und der Ordnung erzeugen.

Diese Vernunfttätigkeit aber, die als Wissenschaft eine Neuschöpfung der Welt aus dem Gesetz des Intellekts bedeutet, ist von genau derselben Struktur, wie alles praktische und ästhetische Verhalten des Kulturmenschen. Darum liegt hier die sachliche Einheit des transszendentalen Idealismus als der Kulturphilosophie: und nur in dem Sinne sollte in ihr von einem Primat der praktischen Vernunft gesprochen werden, als die Erzeugung der Gegenstände aus dem Gesetz des Bewußtseins in keinem Gebiete so selbstverständlich und auch dem alltäglichen Bewußtsein so geläufig ist wie in diesem. Denn daß das sittliche

Handeln darauf gerichtet ist, die als Natur gegebene Welt (in der weitesten Bedeutung, wie sie auch das menschliche Trieb- und Gefühlsleben einschließt) nach dem Gebot des Vernunftwillens auswählend und ordnend zu einem neuen und höheren Gebilde umzuarbeiten, ist so selbstverständlich, daß es keiner Erläuterung bedarf: und ebenso schafft das Recht aus dem Vernunftbewußtsein heraus die neue Ordnung menschlicher Lebensverhältnisse, deren letzter Sinn aus dem kategorischen Imperativ, die Freiheit der Persönlichkeit in der Sphäre ihrer sozialen Betätigung zu gewährleisten, prinzipiell erwächst. Aber nicht minder walten die Grundformen der Isolation und der synthetischen Neuschöpfung auch im ganzen Umkreis des ästhetischen Lebens. Alle künstlerische Produktion erzeugt ihre Gegenstände aus der Aktivität des Bewußtseins, die Kant als die originale und exemplarische, damit aber der allgemeinen Mitteilung fähig werdende Einbildungskraft des Genies erkannt hat; selbst wo der Impressionist nur ein beliebiges Gegebenes wiederzugeben meint, ist er in der Umgrenzung des Stoffs und in der Art, wie er es „gesehen“ hat, doch mit Auswahl und Gestaltung schöpferisch tätig gewesen. Aller Genuß aber des Kunstwerks ist doch nichts anderes als ein Nacherleben jenes Isolierens und Neukomponierens, das der Künstler ursprünglich vollzogen hat. Selbst der Genuß des Naturschönen zeigt in der Wahl des Standpunkts, in dem Aufsuchen der wirksamen Linien und Verhältnisse alle einzelnen Momente der synthetischen Erzeugung des Gegenstandes. Was endlich die Religion anlangt, so gilt von ihr in modifizierter Weise, was von Wissenschaft, von Sittlichkeit und Recht, von der Kunst gilt. Denn die Religion besitzt ¹⁾ kein eignes Gebiet der Vernunftwerte: was sie von diesen enthält, gehört

1) Vgl. den folgenden Aufsatz über „Das Heilige“.

einem der drei Bereiche des Wahren, des Guten oder des Schönen an. Sie hat ihre empirische Eigenart als Kulturform in der soziologischen Erweiterung des Seelenlebens über den Zusammenhang der empirischen Subjekte hinaus zu den mythischen Mächten, die je nach dem Entwicklungsstande in der verschiedensten Weise, von dem primitiven Animismus bis hinauf zum theologischen Supranaturalismus oder zur mystischen Unausagbarkeit, erlebt werden. Ihre besonderen Funktionen, soweit sie ihre Vernunftgründe aus den logischen, ethischen oder ästhetischen Inhalten schöpfen, nehmen an deren transszendentalem Wesen teil, und der einzige Vernunftgrund, der der Religion selbständig eigen ist, besteht in dem Postulat, die Totalität aller Vernunftwerte in einer absoluten Einheit zu erleben, die von keiner der Formen unseres Bewußtseins erfaßt werden kann.

Das sind die sachlichen Gründe, aus denen Kant neben dem formalen Schematismus seiner Problembildungen genötigt war, nachdem er das Prinzip der Synthesis als den Rechtsgrund aller Wissenschaft entdeckt hatte, es Schritt für Schritt auch auf die übrigen Gebilde der Kultur anzuwenden: so ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, daß der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt in seiner Leistung eine Kulturphilosophie — die Kulturphilosophie geworden ist. In dem Bewußtsein der schöpferischen Synthesis ist die Kultur zur Selbsterkenntnis gelangt: denn sie ist ihrem innersten Wesen nach nichts anderes.

Es wird immer denkwürdig bleiben, daß eine so von der letzten Tiefe her den ganzen weiten Umfang des Kulturlebens umspannende und erleuchtende Einsicht in einem so schlichten und scheinlosen Manne wie dem Königsberger Weisen zum Durchbruch gekommen ist. Man hat wohl manchmal in moderner Weise gefragt, welches das

persönliche Erlebnis gewesen sein möge, das Kant zu dem Philosophen von so wichtiger Eigenart, zu dem alles zermalmennden, alles durchbringenden, alles wieder aufrichtenden Denker gemacht habe: ich glaube, man braucht nicht weit danach zu suchen. Wenn je ein Philosoph, so hat Kant in der eignen, mächtig auf sich konzentrierten Innerlichkeit diese schöpferische Kraft der Vernunft an sich selbst erfahren. In seiner an „Umkippen“ reichen Entwicklung hat er ohne viel gelehrte Anregungen und Anlehnungen aus eigenstem Grübeln alle philosophischen Standpunkte mit ursprünglicher Genialität durchgemacht, hat Systeme gebaut und wieder eingerissen und wieder gebaut, und nicht umsonst hat er die philosophische Begriffsbildung immer wieder an der mathematischen gemessen, der es vergönnt ist, ihre Gegenstände, die Größen, rein aus produktiver Einbildungskraft zu erzeugen. Wenn er dann schließlich dabei geblieben ist, daß auch alle andre Wissenschaft die Welt nur so weit erkennt, als sie daraus ihre eignen Gegenstände nach dem Vernunftgesetz schafft, so war es das große persönliche Erlebnis des Denkerlebens, zu belauschen, wie er aus der eignen Tiefe heraus die Gegenstände bildete, — nicht als der Professor Immanuel Kant, — eher schon als der seiner vernünftigen Bestimmung bewußte Mensch, — zuletzt aber doch als „ein denkend Wesen überhaupt“.

Das Licht, das so in der innersten Werkstätte des Philosophierens selbst aufging, beleuchtete mit überraschender Klarheit den ganzen Umfang des menschlichen Kulturlebens: es wurde eben damit zum Quell der modernen Weltanschauung — der Weltanschauung des Geistes. Es war die Grenze des antiken Bewußtseins gewesen, sich selbst immer nur als empfangend, als einen Spiegel zu wissen, dem der höchste wie der geringste Gegenstand, die Idee wie die Empfindung, einmal gegeben werden müsse. Und nun wagte aus der langen Erfahrung des

Erkenntnislebens der moderne Geist in dem für seine Person so bescheidenen Denker das stolze Wort: es ist der Verstand, der der Natur die Gesetze vorschreibt.

Dies Selbstbewußtsein der schöpferischen Synthesis muß der zentrale Punkt sein für die Gestaltung der Weltanschauung, welche unsere heutige, so unübersehbar vielspältige und in sich zerrissene Kultur sucht und welche sie braucht, wenn sie sich zu großen und geschlossenen Leistungen ihrer geistigen Arbeit, wenn sie sich zu inneren Gemeinschaften dauernder und fruchtbarer Art zusammenfinden soll. Eine solche Weltanschauung kann aber niemals mehr aus der ganzen Masse des Einzelnen an Kenntnissen, Interessen, Tätigkeiten, Institutionen, Leistungen und Strebungen zusammengelesen werden. Dazu ist die Kultur zu weit und zu mannigfach geworden. Sie umspannt heute den Planeten, sie ist und ist mit Bewußtsein eine Gesamtkultur, oder sie will es werden. Mit rapidem Fortschritt der technischen Zivilisation hat das neunzehnte Jahrhundert die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung des Humanitätsideals des achtzehnten Jahrhunderts herbeigeschafft. Aber dies Ideal schwebt uns nicht mehr in der verschwommenen Einheit des aufklärerischen Kosmopolitismus, sondern in der stärksten Differenzierung nationaler Sonderkulturen vor: und wenn wir hoffen, daß dies von demselben Jahrhundert ausgelöste Widerspiel der nationalen Kräfte die rohen Formen der Rivalität immer sicherer und vollständiger gegen höhere austauschen wird, so sollen doch diese differenzierten Kulturformen der Völker gerade so bestehen bleiben wie die der Individuen, mit denen sie die gleiche Pflicht und darin das gleiche Recht haben. Aber auch die Kultur jedes einzelnen Volkes birgt in sich eine Fülle von Tätigkeiten und Zuständen, von äußeren und inneren Lebensformen. Wer wollte sich heutzutage zutrauen, sie alle zu überschauen und in einem einheitlichen Bewußt-

sein zu einem Ganzen zu verknüpfen? Dies Ganze besteht nicht mehr als eine aktuelle Einheit. Zersplittert in die einzelnen Bildungs- und Berufsschichten, stellt es nur vermöge der zahlreichen Punkte, an denen sich diese stetig berühren, ein Kontinuum funktioneller Zusammenhänge dar. Aus allen diesen Lebensinhalten aber eine sachliche Totalität zusammenzubuchstabieren, wäre ein vergebliches Unterfangen. Schon die Welt unsres Wissens allein wird nie mehr in Einen Kopf gehen, und die Philosophie der Brosamen und der Lesefrüchte, die aus allen Wissenszweigen das Allgemeinste zusammenlesen möchte, ist ein ebenso unfruchtbares wie langweiliges Geschäft. Und wenn man dereinst darauf hoffen wollte, die Ergebnisse des Wissens mit den Bedürfnissen des Gemüts zu einem stimmungsvollen Ganzen sich zusammensfügen zu lassen, so wird uns heute diese Verschmelzung der Weltbilder nur unbestimmte und verwaschene Konturen zu liefern imstande sein.

In dieser Hinsicht haben wir uns bescheiden gelernt. Und dabei bedürfen wir, da alle Kulturarbeit bewußte Lebensgestaltung ist, zuletzt doch einer einheitlichen Überzeugung. Sie braucht dazu nicht an jeder Stelle aktuell bewußt zu sein. So ist es ja auch mit jeder individuellen Lebenstätigkeit: mit ihren besonderen Funktionen ist sie an die Stoffe gebunden und hingegeben, es ist unmöglich und unnötig, in jedem Momente das Einzelne mit vollem Bewußtsein auf die Einheit der persönlichen Lebensaufgabe zu beziehen; aber dahinter muß doch, wenn ein Wert darin sein soll, diese Beziehung stecken, diese Einheit muß vorhanden sein. Ebenso vollziehen sich alle die unendlich verschiedenen Kulturfunktionen je in der Gebundenheit an ihre einzelnen Inhalte, und ihre Träger wissen vielfach von ihnen nur dies Besondere: aber ihren letzten Wert haben sie doch erst in ihrem Zusammenschluß zu einem einheitlichen System, das in einem Kultur-

bewußtsein, einer Weltanschauung seinen Zusammenhalt haben muß.

Eine solche bewußte Einheit kann deshalb nur noch durch die Erfassung des Wesens der Funktion selbst gesucht werden, die in allen besonderen, wie auch immer inhaltlich orientierten Kulturtätigkeiten das Gemeinsame ausmacht: und das kann nichts anderes sein als das Selbstbewußtsein der Vernunft, die ihre Gegenstände und in diesen das Reich ihrer Geltung selbst erzeugt. Genau dies ist die fundamentale Lehre des transzendentalen Idealismus.

Diese Kulturphilosophie ist insofern eine immanente Weltanschauung, als sie sich ihrem Wesen nach auf das bescheidet, was wir als unsre Tat erleben. Jedes der Kulturgebilde, Wissenschaft, Lebensordnung, Kunst, gilt ihr als ein vernunftbestimmter Ausschnitt, eine Auswahl und Neubildung aus der unendlichen Wirklichkeit selbst: jedes stellt in dieser Hinsicht eine Art der „Erscheinung“ dar, die in dieser Auswahl und dieser Komposition nur für das vernünftige Bewußtsein besteht, das darin seinen „Gegenstand“ erzeugt hat, und der letzte Zusammenhang aller dieser „Erscheinungen“ bleibt das Unerforschliche. Aber dieser letzte Zusammenhang ist doch nichts anderes als das Ganze dessen, was in einzelnen Teilgestalten die unserer Betätigung zugänglichen Vernunftwelten des Wissens, der Lebensordnung, des künstlerischen Gestaltens ausmacht. Es ist nur unaussagbar mehr, es ist lebendig entwickelte Einheit da, wo wir geschiedene, nur gelegentlich aufeinander hinweisende Stücke haben. Aber es bleibt uns der Trost, daß jedes dieser in uns neugeformten Stücke eben jenem allgewaltigen Zusammenhange wahrhaft eingeordnet ist. In diesem Sinne bedarf der transzendentaler Idealismus auch nicht mehr einer „anderen Welt“, wie sie Kant anfänglich im Begriffe des Ding-an-sich nötig finden wollte; er hat uns ja selbst nachher

durch die praktische Vernunft darin heimisch gemacht und damit die Grenzpfähle wieder eingerissen.

Aber eines muß vor allem immer und immer wieder gegen unabsichtliche und absichtliche Mißverständnisse dieser Lehre hervorgehoben werden: daß niemals das Individuum wähen darf, selbst als solches die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände zu sein: wir sind dabei, sofern es sich um echte Kulturwerte handelt, niemals als Individuen, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Wohnstätte und Träger übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die „Gegenstände“, die notwendig und allgemein gelten. Dies Teilhaben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsre kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unsres bewußten Kulturlebens in Vernunftzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen, — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit. Aber der ganze Prozeß der menschlichen Kultur, die Stärkung und Ausweitung, welche ihre werthhaften Leistungen in der Geschichte erfahren, bestätigt uns immer wieder dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst.

WERKE VON WILHELM WINDELBAND

LEHRBUCH DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Elfte, durchgesehene Auflage, besorgt von Dr. Erich Rothacker. Großoktav. 1924. Gm. 16.—. Schw. Fr. 20.—, in Ganzleinen Gm. 20.—. Schw. Fr. 25.—, in Halbfranz Gm. 24.—. Schw. Fr. 30.—. Die Bände werden nicht einzeln abgegeben.

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften.) Dritte, photo-mechanisch gedruckte Auflage. 8. 1923.

In Ganzleinen gebunden Gm. 16.—, in Halbfranz 20.—.
In Ganzleinen gebunden Schw. Fr. 20.—, in Halbfranz 25.—.

ÜBER WILLENSFREIHEIT. Zwölf Vorlesungen. / Vierte, photo-mechanisch gedruckte Auflage. 8. 1923.

Gebunden Gm. 8.—. Schw. Fr. 10.—.

DIE PHILOSOPHIE im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. / Fünf Vorlesungen. Zweite, durchgesehene Auflage. 8. 1909. Gm. 3.20. Schw. Fr. 4.—.

DAS HEILIGE. Skizze zur Religionsphilosophie. / (Aus Prälu-
dien II.) 8. 1916. Gm. 1.20. Schw. Fr. 1.50.

VOM SYSTEM DER KATEGORIEN. (Aus den »Philosophischen
Abhandlungen« für Christoph Sigwart.) Groß 8. 1900.

Gm. — 80. Schw. Fr. 1.—.

DIE PRINZIPIEN DER LOGIK. (Separatabdruck aus Band I
der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.) Lex. 8.
1913. Gm. 2.—. Schw. Fr. 2.50.

FICHTES IDEE DES DEUTSCHEN STAATES. Unveränder-
ter Abdruck der Ausgabe von 1890. 8. 1921. Gm. 1.20.
Schw. Fr. 1.50.

DIE LEHREN VOM ZUFALL. 8. 1870. (1916.) Gm. 2.—.
Schw. Fr. 2.50.

BEITRÄGE ZUR LEHRE VOM NEGATIVEN URTEIL. Un-
veränderter Abdruck (Sonderabdruck aus Straßburger Ab-
handlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem sieb-
zigsten Geburtstage 1884.) Groß 8. 1921. Gm. 1.20. Schw. Fr. 1.50.

KULTURPHILOSOPHIE UND TRANSCENDENTALER IDEA-
LISMUS. Im »Logos«. Einzelpr. des Logosheftes. Gm. 6.—.
Schw. Fr. 7.50.

*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

30

WERKE VON HEINRICH RICKERT

DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. / Dritte und vierte, verbesserte und ergänzte Auflage. Lex. 8. 1921. Gm. 18.—, gebunden 22.—.
Schw. Fr. 22.50, gebunden 27.50.

DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS. Einführung in die Transzendentalphilosophie. / Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. Lex. 8. 1921. Gm. 12, gebunden 16.—.
Schw. Fr. 15.—, gebunden 20.—.

KULTURWISSENSCHAFT UND NATURWISSENSCHAFT.
Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. 8. 1921.
Gm. 4.40, gebunden 8.—. Schw. Fr. 5.50, gebunden 10.—.

SYSTEM DER PHILOSOPHIE. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. / Lex. 8. 1921.
Gm. 13.20, gebunden 16.80. Schw. Fr. 16.50, gebunden 21.—.

DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. / Zweite unveränderte Auflage. 8. 1922. Gm. 4.80, gebunden 8.80.
Schw. Fr. 6.—, gebunden 11.—.

WILHELM WINDEL BAND. 8. 1915. Gm. 1.20. Schw. Fr. 1.50.

ZUR LEHRE VON DER DEFINITION. Zweite, verbesserte Auflage. 8. 1915. Gm. 3.20, gebunden 6.80.
Schw. Fr. 4.—, gebunden 8.50.

PSYCHOPHYSISCHE CAUSALITÄT UND PSYCHOPHYSISCHER PARALLELISMUS. Zweiter Abdruck. (Aus den »Philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart«.) Groß 8. 1900. Gm. 1.20. Schw. Fr. 1.50.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

